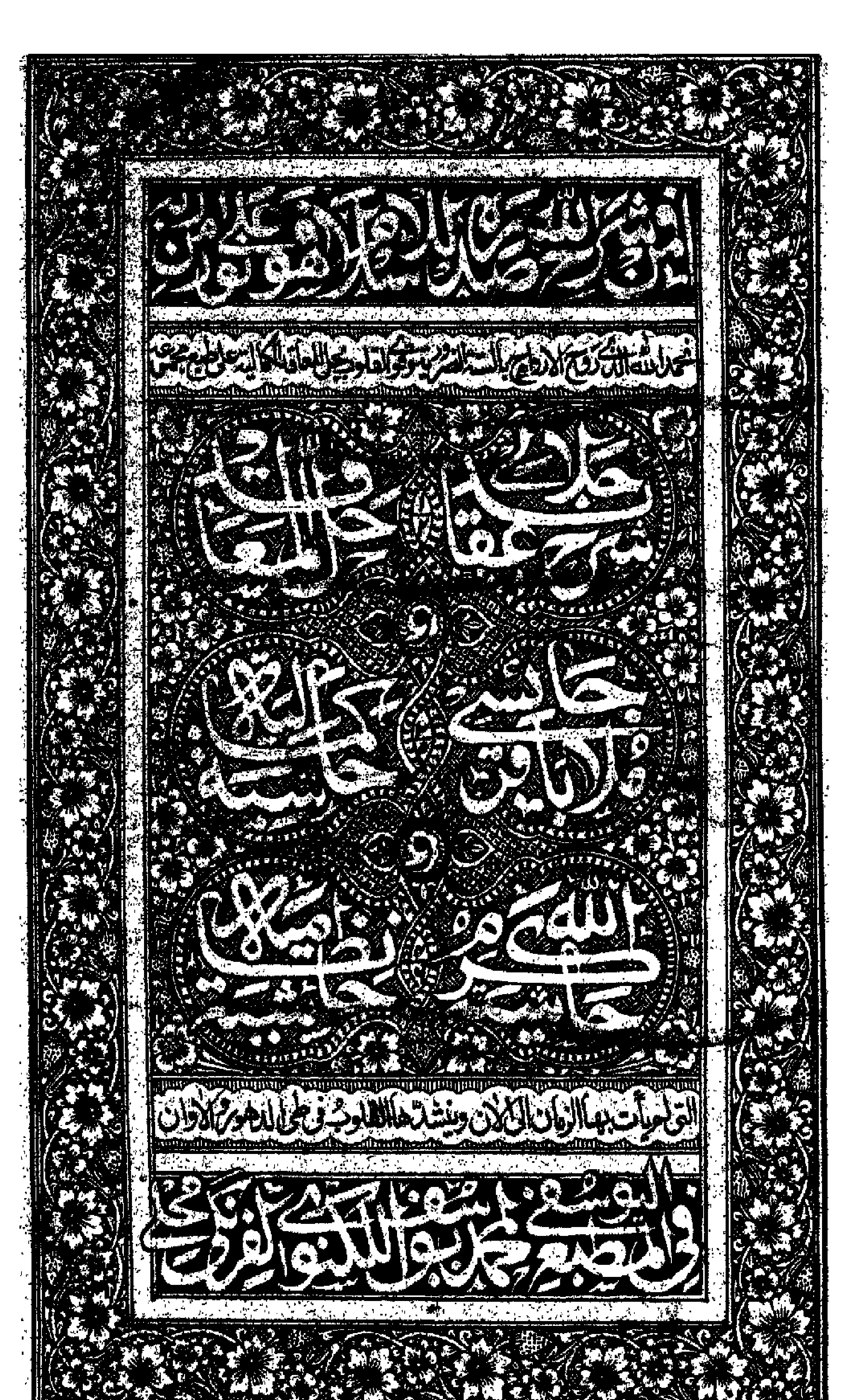
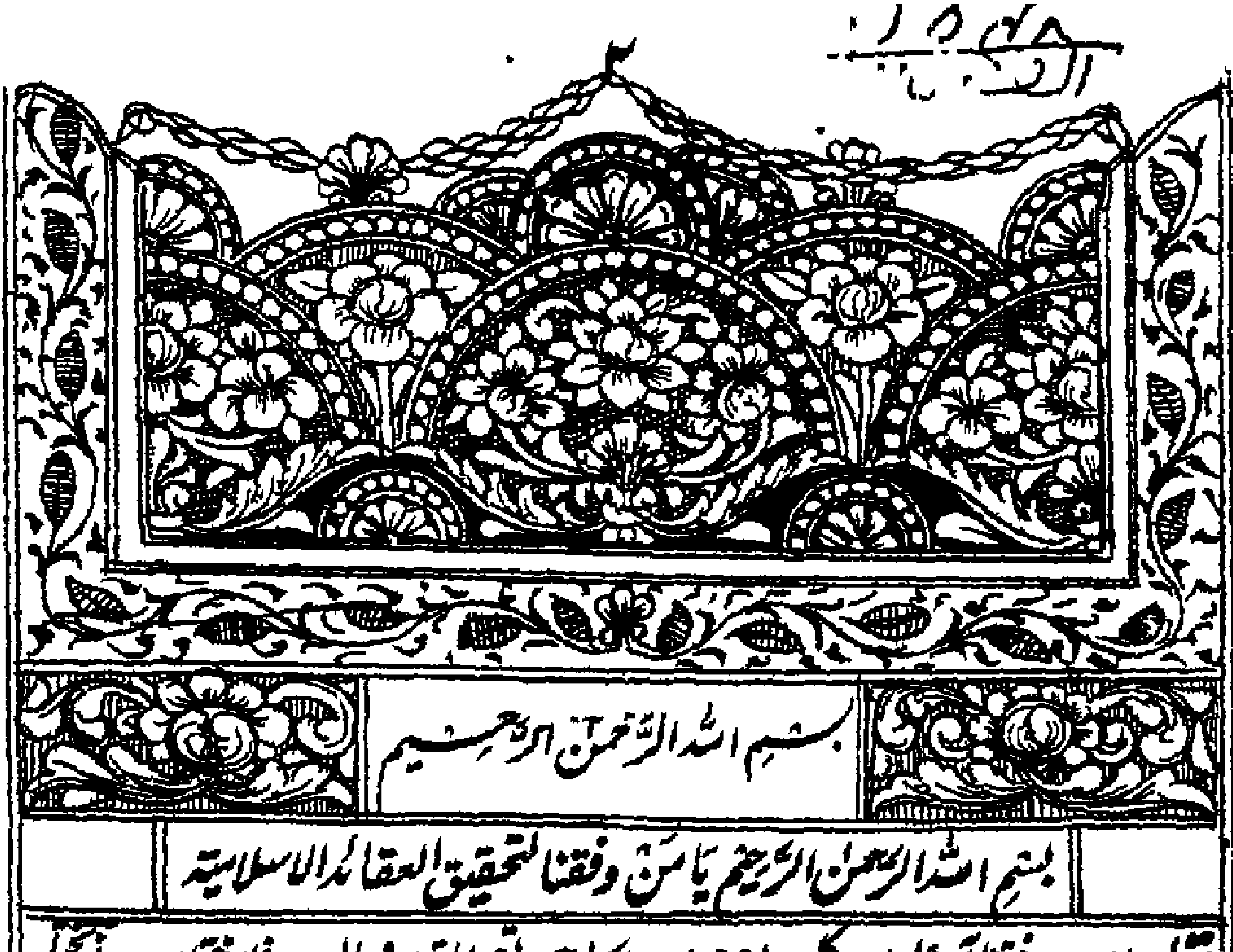


شرح عقائد جلالي
التي لم يأت بها الزمان الى الآن وينشد ها الالوف في طي الدهور والاوان
في المطبع اليوسفي محمد يوسف اللكهنوي الفرنگي محلي



بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم يا من وفقنا لتحقيق العقائد الاسلامية

قوله يا من وفقنا آه اعلم ان كلمة يا عند ابن الحاجب تعم القريب والبعيد فلا اختلاج ح نعم يختلج في البال على ما اختاره الزمخشري من ان يا ينادى بها البعيد ان الله تعالى اقرب من حبل الوريد فكيف ينادى بها فيزاح بان قول الداعي يا الله ويا رب من قبيل تنزيل القريب منزلة البعيد لعظمته تنزل البعد الرتبي منزلة البعد المكاني وفيه تنبيه على انه تعالى مع كونه اقرب ابعد معرفة وعلما يدل عليه ما عرفناك حق معرفتك ولا يخطر في روعك ان الاذن الشرعي لم يرد باطلاق المبهمات التي منها من عليه تعالى فان الامام النووي في الاذكار اورد ادعية ماثورة تحتوي على قول يا من فورد الاذن الشرعي باطلاق هذا اللفظ عليه تعالى والمنادى من ان عرف بالمطلوب قباله وتوجهه ودعو لا يستقيم في الواجب تعالى فانه متوجه الى العباد دوامًا لكن المراد بمطلوب الاقبال مسئول الاجابة فلا ضير في ندائه تعالى والتوفيق توجيه الاسباب نحو المطلوب خص شرعا بالخير واختيار صيغة المتكلم مع الغير لاظهار عموم النعمة والتحقيق اثبات المسالة بالدليل والعقائد جمع العقيدة وهي قضية يتعلق بها الاذعان ويكون الغرض منه مجرد الاذعان لا العمل والاسلام عبارة عن التصديق بالجنان بما جاء به النبي صلعم على ما هو الراجح وقيل عن التصديق بالجنان والاقرار باللسان وقيل عنهما وعن العمل بالاركان وعلى كل تقدير لنسبة العقائد الى الاسلام وجه وانما اختار الشارح هذا الاسلوب الجديد خلافا لما هو المتعارف لان كل جديد لذيذ وفيه تنبيه على ان حقيقة الحمد اظهار الصفات الكمالية خصوص قوله الحمد لله ونحوه

وعصمنا عن التقليد فی الاصول والفروع الکلامیۃ صلّ علی سیدنا محمد المؤید بقواطع الحجج والبرہان

قولہ وعصمنا آہ العصمۃ بالکسر باز داشتن یقال عصمہ الطعام ای منعہ من الجوع کذا فی الصراح والتقلید فی الاصل قلادہ افگندن در گردن کسی کذا فی منتہی الارب وفی اصطلاح الاصول ہو العمل بقول الغیر بغیر حجۃ من الحجج الاربعۃ کاخذ العامی من المجتہد واخذ المجتہد من مثلہ فالرجوع الی النبی علیہ وآلہ الصلوۃ والسلام او الی الاجماع لیس منہ فانہ رجوع الی الدلیل کذا فی المسلّم والاصول جمع اصل کالفروع جمع فرع والاصل فی اللغۃ ما یبتنی علیہ الشیٔ کالطین للکوز والفرع ما یقابلہ ویطلق الاصل اصطلاحا علی اربعۃ معان الراجح کما یقال الکتاب اصل بالنسبۃ الی القیاس ای راجح والمستصحب کما یقال طہارۃ الماء اصل والقاعدۃ کما یقال المفعول منصوب اصل من اصول النحو والدلیل کما یقال آتوا الزکوۃ اصل وجوب الزکوۃ والکلام قیل علم باحث عن احوال المبدء والمعاد علی وجہ قانون الاسلام ولعل المراد بالاصول الکلامیۃ ما یحکم بکفر منکرہ کتوحیدہ تعالی وبالفروع الکلامیۃ ما لیس کذلک ککون التکوین صفۃ حقیقیۃ ثم اعلم ان ایمان المقلد غیر معتبر عند الاشعری والقاضی عیاض علی ما نقلہ ابن جماعۃ ولکن قال القشیری انہ افتراء علی الاشعری والصحیح ان ایمان المقلد صحیح عند الائمۃ الاربعۃ الا انہ یکون عاصیا بترک الاستدلال کذا قال العلی القاری ولعلہ لہذا اخبر الشارح بالعصمۃ عن التقلید وقال بحر العلوم رح فی شرح المسلم ان التاثیم بترک النظر لم ینص علیہ الائمۃ انما حکم المتاخرون بہ من جہۃ ترک النظر الذی کان واجبا وہذا لیس بشیٔ فان النظر ما کان واجبا الا لتحصیل الایمان واذا حصل الایمان ارتفع سبب وجوبہ فلا اثم فی الترک کما اذا اسلم الکفار قاطبۃ سقط الجہاد الذی کان وجب من غیر اثم فافہم **قولہ** صلّ آہ ای عظمہ فی الدنیا باعلاء ذکرہ وابقاء شریعتہ وفی الآخرۃ بتشفیعہ فی امتہ وتضعیف اجرہ وہی بہذا المعنی لا تطلق علی غیرہ الا تبعا کذا فی البرجندی قالوا الصلوۃ اذا اسندت الی اللہ تعالی یراد بہا الرحمۃ وہی رقۃ القلب واللہ تعالی بری عنہ فالمراد ثمرتہا وہی التفضل والاحسان والسید قیل ہو الفقیہ وقیل ہو الحلیم وقیل ہو المالک وقیل ہو ما یستوی ظاہرہ وباطنہ وقیل من یفوق قومہ وقیل ہو من یحتاج الیہ فی الشدائد لدفع المکارہ وقد روی مسلم عن ابی ہریرۃ رض انہ قال قال رسول اللہ صلعم انا سید ولد آدم

والمشيد بلوامع السيف والسنان وعلى آله وصحابه الاعيان المبشرين بالدخول والخلود في غرف الجنان

يوم القيمة والتخصيص به لظهور السيادة هناك ثم ظهور والتائيد التقوية يقال ايدته تائيدا اي قويته والمؤيد اما على صيغة اسم الفاعل اي المقوي للدين بقواطع الحجج او على صيغة اسم المفعول اي المنصور من عند الله تعالى بقواطع الحجج والحجج جمع الحجة فالامر الخارق للعادة الذي اظهره الله تعالى على يد مدعي النبوة كما يسمى معجزة باعتبار اعجازه يسمى حجة ايضا باعتبار غلبته به على الخصم والالف واللام على الحجج عوض عن المضاف اليه فهو اما الله تعالى او محمد فعلى الاول اما ان يكون الاضافة من قبيل خاتم فضة او من قبيل جرد قطيفة فالمعنى المؤيد بقواطع من بين جميع حجج الله تعالى اي المعجزات الدالة على صدق الانبياء او المعنى المؤيد بجميع حجج الله القاطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول وعلى كل من المعنيين يفيدان آية نبينا صلعم اجل وارفع من آيات سائر الانبياء وعلى الثاني ينبغي ان يحمل على اضافة جرد قطيفة فالمعنى المؤيد بحجج صلعم القاطعة فيفيد ان نبينا مؤيد بحجج جميعها قاطعة ولا ينبغي ان يقال ح ان الاضافة من قبيل خاتم فضة فانه يشير الى ان بعض حجج صلعم ليست بقواطع وهذا لا يناسب المقام والالف واللام على البرهان اما للجنس فهو معطوف على الحجج واما للعهد فهو معطوف على القواطع والمراد به القرآن فانه برهان من عند ربه لاثبات رسالته والتخصيص بعد التعميم لافادة التعظيم ولا يبعد احتمالات اخر **قوله** المشيد آه على صيغة اسم الفاعل واسم المفعول على نحو ما مر في المؤيد يقال شيد اي رفع واعلى واظهر دكوه واللوامع جمع لامعة ولوامع السيف والسنان استعارة بالكناية تشبيها للسيف والسنان بالبروق الخاطفة مبالغة واستعارة تخييلية نظرا الى اثبات اللوامع واللمعان روشن شدن ودرخشيدن والسنان سرنيزه **قوله** وعلى آله آه قيل اصل آل اصله اهل بدلالة اهيل بدلت الهاء همزة فتوالت همزتان ابدلت الثانية الفا وخص استعماله في الاشراف واولي الخطر فلا يقال آل الحجام وعن الكسائي سمعت اعرابيا فصيحا يقول آل وآويل واهل واهيل واختلف في آل النبي صلعم فقيل آله بنو هاشم وبنو المطلب المسلمون وقيل امته وقيل اتباعه وقيل صحابه وقال الشارح في الحاشية المنهية على شرح هياكل النور ان آل الشخص من يؤول اليه فاله صلعم من يؤول اليه نسبا وهم الذين

قوله القائل الوعظي ١١٢ معولة

و بعد فیقول الفقیر المحتاج الی عفو ربه الغنی محمد بن سعد الصدیقی الدوانی ملکه اسد نوصی الامانی

حرمت علیهم الصدقة او نسبة صوریة وهم العلماء المتشرعون او حقیقیة وهم الاولیاء والحکماء المتالهون ومن اجتمع فیه النسب فهو نور علی نور کالائمة الطاهرین صلی اسد علی نبینا وعلیهم والاصحاب جمع صاحب وجمع صحب کبلد بحار مخفف صاحب وجمع صحب بسکون الحاء اسم جمع کرکب وستعمل فی موضع مفردها الصحابی بالفتح منسوب الی الصحابة وهی مصدر بمعنی الصحبة وقد جاءت بمعنی الاصحاب کذا قال الجوهری وهو من رای النبی صلی اسد علیه وسلم مومنا به ومات علی الایمان من الثقلین فالملائکة لیسوا باصحاب وکذا من رآه ولم یومن حال حیوته او آمن به وارتد ومات علیه والرویة اعم من تحقیقی وحکمی فیشمل الصحابی الاعمی کعبد اسد بن ام مکتوم کذا افاد البرجندی والاعیان جمع العین وعیان القوم اشرافهم کذا فی الصراح والغرف کصرد جمع الغرفة بالضم بالاخانه وحجره بالای حجره والجنان بالکسر جمع الجنة وهی البستان وقد روی الترمذی عن جابر عن النبی صلی اسد علیه وآله وسلم قال لا تمس النار مسلما رانی اورای من رانی وقال العلی القاری انه قد ورد مرفوعا انما سمیت فاطمة لان اسد قد فطمها وذریتها عن النار یوم القیمة اخرجه الحافظ الدمشقی **قوله** وبعد فیقول آه بعد من الظروف الزمانیة مبنی علی الضم لحذف المضاف الیه وکونه منویا ای بعد الحمد والصلوة والفاء اما علی توهم اما او علی تقدیره فی نظم الکلام وهذا علی ما ذکره السید الشریف وتبعه من بعده لکن الشیخ الرضی قال ان تقدیر اما مشروط بکون ما بعد الفاء امرا او نهیا وما قبلها منصوبا نحو قوله تعالی وربک فکبر فالاولی ان یقال ان اتیان الفاء لاجراء الظرف مجری الشرط کما ذکر الشیخ الرضی فی قوله تعالی واذ لم یهتدوا به فسیقولون والرب قیل نعت من ربه یربه فهو رب بمعنی المالک لانه یحفظ ما یملکه ولا یطلق علی غیر اسد تعالی الا مقیدا کقوله تعالی ارجع الی ربک کذا افاد البیضاوی والغنی المستغنی فی ذاته وصفاته وافعاله عما عداه والفقیر ضده والدوان کشداد موضع ببلاد فارس والتملیک مالک گردانیدن چیزی کسی را والنواصی جمع ناصیة موی پیشانی والامانی جمع امنیة وهی فی الاصل ما یقدره الانسان فی نفسه من منی اذا قدر ولذلک یطلق علی ما یتمنی ولا یخفی ما فی اضافة نواصی الامانی من الاستعارة بالکنایة والتخییلیة

ان العقائد العضدية لم تدع قاعدة من اصول العقائد الدينية الا واتت عليها ولم تترك
من امهاتها ومهماتها مسألة الا وقد صرحت بها او اومأت اليها ولم اطلع على شرح لها
يكشف مقاصدها ويبسط فوائدها بل لم ار لها شرحا ما يعد عداد الشروح اذ كل ما وصل اليّ من ذلك
مقدوح ومجروح فحداني ذلك الى ان اشرحه شرحا وافيا بحل المعاقد كافيا في تحقيق المقاصد وتبيين
المغالق والتفصي عن المضائق ولم استرسل مع ذلك شعب القيل والقال على ما هو داب
اهل الجدال القاصرين عن انتهاج طرق الاستدلال بل تتبعت الحق الصريح وان
خالفت المشهور واخذت بمقتضى الدليل وان لم يساعده مقالات الجمهور

قوله ان العقائد العضدية اي المنسوبة الى القاضي عضد الملة والدين رح قوله لم تدع آه
يقال دعه اي اتركه وقد اميت ماضيه عند سيبويه فلا يقال ودعه وانما يقال في الماضي تركه
وقد جاء لضرورة الشعر والقاعدة حكم كلي ينطبق على احكام جزئيات موضوعه نحو كل نوع كلي
والاصول القواعد والدين والملة متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار فالشريعة من
حيث انها تدان اي تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة والاملال هو الاملاء تعدية
اتت بعلى لتضمين معنى الاشتمال والامهات جمع امهة وهو اصل لام وام كل شيء اصله وعماده والمهمات
من اهم الامر اذا احزنه والمسائل ايضا مما يحزن الطالب في تحصيله والواو بعد الا في الموضعين
للحال قوله بل لم ارلها آه لما كان يستفاد من قوله ولم اطلع آه بناء على ان النفي اذا دخل على
المقيد يرجع الى القيد كما هو الاصل صرح به الشيخ عبد القاهر ان الشرح الكاشف للمقاصد
ما اطلع عليه الشارح دون مطلق الشرح اضرب عنه بقوله بل لم ارلها الخ والعداد بالكسر شمار
كذا في المنتخب قوله من ذلك اي مما يعد عداد الشروح عرفا قوله فحداني من الحدو راندن شتر
بسرود وآواز ويقال حدا الحمار اتانه راند آنرا قوله ذلك اي مجموع المذكور وهو كون المتن
في نهاية اللطف والشروح في نهاية القبح قوله بحل المعاقد آه المعاقد جمع المعقد والمغالق جمع
المغلق يقال كلام غلق گلتف سخن دشوار ومشكل والمضائق جمع المضيق مكان تنگ وكار سخت
والاسترسال خوگر شدن وگستاخي كردن والشعب بضم جمع شعبة بالضم شگاف كوه كه آب باران
در وي گرد آيد ومرغان در ان جاي گيرند والقول گفتن ويقال كثر القيل والقال وبها

قال المصنف روح الله روحه قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو

اسمان فيه والانتهاج من نهجت الطريق اذا ابنته واوضحته وسلكته والمساعدة الاعانة و
الجمهور بالضم معظم كل شئ ومن الناس جلهم اي كلهم **قال المص** قال النبي صلى الله عليه وسلم آه
ابتدأ الرسالة بكلام خاتم المرسلين تيمنا وتبركا وتنبيها على ان مسائل هذه الرسالة مما قاله صلعم
فان العقائد الدينية لا تعتقد بها ما لم تثبت من ناقد الشريعة **قوله** وهو ههنا احتمالات الاول
ان يعود الضمير الى النبي الخاص المراد ههنا وهو خاتم النبيين صلعم وقال الفاضل القراباغي
انه يلزم رح عموم المعرف بالكسر من المعرف بالفتح مع انه لا بد فيهما من المساواة ثم اضطربوا
لدفعه فقيل ان اللام في الخلق للاستغراق فيشمل جميع افراده ولا نبي مبعوث الى جميع الخلق
سوى نبينا صلعم فيحصل المساواة وقيل ان هذا التعريف بالاعم وهو جائز عند الشارح رح
صرح به في حاشية التهذيب فلا ضير وقيل ان هذا حكم لا تعريف ولا نشك مرتابا في ان هذا
الاحتمال يخالف السياق ولا يناسبه قوله وعلى هذا لا يشمل آه فاضطرابهم بلا موجب الثاني
ان يعود الضمير الى مطلق النبي المذكور ضمنا كما اختاره الفاضل القراباغي فكانه ظن ان
مجموع لفظ ضارب كما انه دال على المعنى الفاعلي من دون ان يكون للالف معنى كذلك
المجموع ههنا دال على المعين الخاص فالمطلق مذكور في ضمنه ولا يذهب عليك ان بعض الظن
اثم اما فهم ان لفظ نبي موضوع للمطلق والتعين انما جاء من اللام كما ان الانتشار يجيء من
التنوين فههنا لفظان دل كل منهما على معناه فالتعريف باللام عارضي لا يمنع اطلاق نبي
فالمطلق مذكور صريحا لا ضمنا والثالث ان يعود الى المطلق المذكور صريحا وهو الحق فان
قلت ان المحلى باللام لشدة الامتزاج كلمة واحدة فمعناه واحد فالمرجع ضمني قلت كونه كلمة
واحدة انما هو في الاحكام اللفظية من ظهور الاعراب في الآخر وكونه ذا حال وغيرها في الواقع
هو لفظ مركب يصدق عليه حده فنبي دل على معناه واللام على التعيين فالمطلق مذكور صراحة
نعم يرد ان الشارح صرح فيما سيأتي ان اللام اما للعهد الخارجي او المراد به الفرد الكامل فاذا
كان المراد من المطلق الفرد الكامل ويكون اللام للجنس فالدلالة على المطلق تكون ضمنية ونقول
بان حمل المطلق على الخاص مجازا حتى يخرج ذكر المرجع عن الصراحة مما لا وجه له ليس ببديهي

الانسان بعثه اللہ تعالے الی الخلق

لان لهذا الكل وجها اذ الحديث المذكور انما هو قوله صلعم والعقائد انما هي على ملته صلى الله عليه وسلم فالمراد من النبي محمد رسول الله صلعم اما بجعل اللام للعهد الخارجي او بكون اللام للجنس وارادة الفرد الكامل فكانه لكماله هو الجنس كله كما في زيد الشجاع ويمكن ان يجعل اللام للاستغراق ويراد الفرد الكامل فكانه لكماله جامع الافراد كلها والجواب عن الايراد ان ارادة الفرد الكامل لا تمنع ذكر المطلق صراحة فانه لا شبهة في ان لفظ نبي ملفوظ واللام ايضا ملفوظة فهنا لفظان دالان على معنيين مختلفين فكل من اللفظين مذكور صراحة فلا تجعل قوله انسان آه الخ اولا ان الغرض من التعريف اما تحصيل صورة غير حاصلة او تعيين صورة من بين الصور المخزونة الثاني هو اللفظي والغرض منه هو الالتفات الى المعنى بعد الذهول عنه والاول هو الاسمي فان كان المقصود تصوير مفهوم الاسم مع عزل اللحظ عن الوجود فاسمي بحسب الاسم وان لوحظ الوجود ايضا في التصوير فاسمي بحسب الحقيقة هذا على المشهور بين القوم وآ اذا وعيت هذا فاعلم انه قال الفاضل اللاهوري ان هذا التعريف لفظي ولذا جاز اخذ النوع فيه وقال الفاضل السيالكوتي ردا على الفاضل اللاهوري ان هذا التعريف ليس بلفظي لان الغرض منه تفهيم من لا يعلم معنى النبي اصطلاحا والحق ان الحكم الجزمي من كل منهما ليس بصواب فهذا التعريف يحتمل ان يكون اسميا لو كان الغرض منه تصوير معنى النبي لمن لا يعلمه ويحتمل ان يكون لفظيا وهو المناسب بعبارات المليين من القدماء فانهم كثيرا ما يكتفون بالتمثيلات في التعريفات وجعل التعريف اللفظي سببا لاخذ النوع فيه ليس بسديد لانه جاز ذكر الانواع في تعريف الاصناف اسميا كان او لفظيا وما قال الفاضل الا آبادي من ان الظاهر ان هذا التعريف ليس بلفظي كيف والمشهور انه لا ترادف بين المفرد والمركب ففيه انه غفلة عما قالوا من ان تعريفات الوجود لفظية مع انها مركبات وثانيا ان التخصيص بالانسان اما لان الكلام في نبوة الانسان او لانه لم تثبت نبوة الملك اما الجان فنتفق على نفي النبوة عنهم كذا في الحاشية الكمالية ثم لا يذهب عليك ان عدم نبوة الملك انما هو بالمعنى المذكور واما الرسالة والسفارة فتتحقق في الملك فان جبرئيل رسول الله الى حبيبه صلعم والى الخلق

الفاضل اللاهوري عبد الحكيم ١٠٦٧ه

الفاضل السيالكوتي محمد زاهد ١١٠١ه

الفاضل الا آبادي ... المولوي ...

في صدرك انه يلزم منه فضيلته على النبي ضرورة كون المعلم اشرف من المتعلم فازحه بان المعلم هو الله تعالى والملك انما هو مبلغ فالمعلم افضل من المتعلم ولا يلزم منه فضيلة الملك وثانيها انه قال القرطبي وقع الاختلاف في نبوة اربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجرة وزاد العلامة المحقق السراج ابن الملقن في شرحه المسمى بعمدة الاحكام حوا وام موسى وذهب اهل التحقيق الى ان الذكورة شرط للنبوة خلافا لابي الحسن الاشعري واستدلوا عليه بقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم وبان النساء ناقصات العقل والدين والنبي يكون اعقل زمانه واكملهم وبان الانوثة تنافي الدعوة والاشتهار فهذه النساء على القول الراجح من اولياء الله وقد صرح به في فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت وشرح الفقه الاكبر واذا وعيت هذا فاعلم ان اختيار لفظ الانسان على الرجل لانهما سيان في الغرض فيما يهما اخذ صحح وفيه رمز الى انه لو ثبت نبوة المرأة لا يقدح في الشمول على ان لفظ الانسان ينبئ عن الكمال فاندفع ان الاولى رجل بدل انسان اذ النبي لا يكون الا رجلا كما قيل ورابعا انه لا يشترط في النبوة شرط من الرياضات والمجاهدات في الخلوات والانقطاعات ولا استعداد ذاتي من صفاء الجوهر وذكاء الفطرة كما يزعمه الحكماء بل الله قادر مختار يختار برحمته من يشاء من عباده وللتفصيل في الكبار قوله لتبليغ ما اوحي اليه اللام للنفع والحكمة لا للغرض فان الاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء من الاغراض والعلل الغائية ووافقهم على ذلك جهابذة الحكماء وطوائف الالهيين خلافا للمعتزلة وليس هذا مشهد تفصيله فالمعنى ان المصلحة في بعثة النبي هو هذا التبليغ وان لم يترتب المصالح لا يعلمها الا هو كما نقل ان بعض انبياء بني اسرائيل ماتوا قبل الوصول الى من ارسلوا اليهم وههنا شبهة تقريرها ان المراد بالوحي اما المعنى الاصطلاحي الشرعي وهو كلام الله المنزل على نبي من انبيائه فيلزم اخذ المحدود في الحد وهو دور او المعنى اللغوي وهو الالقاء في القلب فليس هو مخصوصا بالنبي فلا فائدة في اقحامه والجواب عنها بوجهين الاول باختيار الشق الثاني والاختصاص بالنبي فهم من السابق فان البعث للتبليغ مخصوص بالنبي والثاني باختيار الشق الاول فيقال ان تصور الوحي الشرعي يتوقف على

وعلى هذا لا يشمل من اوحى اليه ما يحتاج اليه لكماله في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره

تصور النبي بوجه ما لا بهذا الوجه فلا يلزم الدور او يقال ان التعريف تم بقوله انسان بعثه الله
الى الخلق فليس لزوم الدور فيما هو تعريف حقيقة فتدبر ولما علم سابقا ان البعث للتبليغ
من الله فهم انه الملقى والموحى ولذا اورد المبني للمفعول ثم اعلم انه لما قيد اوحى بقوله اليه
فلا يشمل من امر بتبليغ ما اوحى لا اليه بل الى غيره كما قيل في يوشع عليه السلام انه كان مامورا
بتبليغ ما اوحى الى موسى عليه السلام مع انه نبي اللهم الا ان يقال بان ما اوحى الى غيره فكانه
اوحى اليه فيشمل فتامل قوله وعلى هذا لا يشمل آه هذا بيان للواقع فان لفظ على متعلق بالبناء
المقدر والتقدير بناء على هذا او الشائع في استعمال هذا الاسلوب بيان الواقع لا النقض
والقدح والمراد انه اذا عرف النبي بما عرف به فلا يشمل المعرف بالفتح من اوحى اليه لكماله
في نفسه لا لتبليغه الى الخلق لو تحقق كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل فلا يكون هو نبيا وما قال الفاضل الچلپي
من ان هذا القول نقض على التعريف والمراد انه على هذا التعريف لا يشمل النبي من اوحى اليه لكماله
في نفسه مع انه نبي ففيه خدشتان الاولى انه لا بد في النقض من مادة وهي غير ثابتة ههنا فان قلت
ان مادة النقض زيد بن عمرو بن نفيل فانه كان يوحى اليه لكماله في نفسه قلت ان اكثرهم
قالوا انه كان على دين الخليل عليه السلام ممتازا بين بني نوعه بالتوحيد والاسلام في ايام
الجاهلية وبعضهم قالوا انه ما كان متبعا للنبي بل افلح ببصيرة قلبه لا استبعاد فيه فانه قال جل من قائل
ولولا فضل الله عليكم ورحمته اي بارسال الرسل وانزال الكتب لاتبعتم الشيطان الا قليلا
اي منكم فانهم يفلحون ببصيرة قلوبهم ويدل عليه شعاره منها شعر تركت اللات والعزى جميعا ٭
كذلك يفعل الرجل البصير ٭ وعلى كلا القولين فليس زيد مما يوحى اليه وما نقل الشارح رح
ان زيدا مما يوحى اليه فهو مما اخذنا لتصحيح فان قلت انا سلمنا ان مثل هذا الشخص لم يثبت لكن النقض
على التعريف يجوز ان يكون بالافراد التقديرية قلت هذا ليس من داب العلماء المتفحصين للحقائق
النفس الامرية ومنهم الشارح رح والثانية ان المعهود في النقض على التعريف ان يقال هذا التعريف
لا يشمل وليس المعهود ان المعرف بهذا التعريف لا يشمل وما قال الفاضل الچلپي ثانيا قال و
على هذا ولم يقل هذا لا يشمل لان المقصود بيان عدم شمول المعرف باعتبار هذا التعريف

له قوله على ... بذلك يلزم ان يكون علماء الامة المحمدية انبياء ١٢ منه رح

له الفاضل الچلپي رد السيد الباقر رح ١٢ منه رح

له الفاضل الچلپي السيد الباقر رح ١٢ منه رحمه الله

كما قيل في زيد بن عمرو بن نفيل قوله اللهم الا ان يتكلف والرسول قد يستعمل مرادفا له وقد يخص

مع انه شامل وهو بهذه العبارة اظهر انتهى فلا يغني من الحق شيئا فانه لا يخفى خلاف المتبادر
والمعهود فعليك الانصاف وان استشهد على النقض بقوله الآتي الا ان يتكلف فيقال
ان التكلف يستدعي ارتكاب امر هو غير ظاهر ولا دلالة له على النقض ثم اعلم ان مثل هذا الشخص
لو تحقق فلا يخلو اما ان يكون نبيا او عليه نبي على الثاني لم يكن بموحى اليه بعث فيتحقق الاول
فيستحسن ان يعرف النبي على وجه يشمله فتدبر قوله كما قيل في زيد آه فان قلت يضاده
ما في الملل والنحل من ان زيد بن عمرو بن نفيل كان يسند ظهره الى الكعبة ثم يقول ايها الناس
هلموا الي فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام احد غيري انتهى هذا يدل على كونه مبعوثا الى
الخلق قلت لا نسلم اولا ان هذا مما اتفق عليه القوم ولو سلم فهو لا يدل على كونه مبعوثا الى الغير الا ترى
ان علماء امة محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلم يعلمون الناس دينه وليسوا بانبياء مبعوثين الى
الخلق قوله اللهم الا ان يتكلف بان يراد بالخلق المبعوث اليه اعم من ان يكون مغايرا للمبعوث
تغايرا حقيقيا او اعتباريا فيشمل التعريف حينئذ زيد بن عمرو بن نفيل ايضا اذ هو من حيث انه يلقى اليه الوحي
مبعوث مغاير له من حيث انه يعمل به ويكمل نفسه او بان يعني بعثه الله الى الخلق جعله فيما
بينهم واللام على التبليغ لمجرد العاقبة والمصلحة وان لم يترتب كما قدمناه اذا جعل قوله وعلى هذا لا يشمل آه
بيان الواقع ولو جعل نقضا فالفاضل [illegible] يبين وجه التكلف بانه يجوز ان يكون القائلون
بهذا التعريف غير قائلين بنبوة زيد بن عمرو بن نفيل فلا نقض عليهم وبان المعرف هو النبي
المتفق على نبوته واشار اليه الشارح بقوله قيل فان ايراده بلفظ قيل للاختلاف في نبوته فلا نقض
بوجه وقد اعترض عليه الفاضل الجلبي بان هذا التكلف لا يساعده كلام الشارح فان الاستثناء
في قوله الا ان يتكلف من قوله لا يشمل يدل على ان يتكلف في التعريف حتى يشمل التعريف لا على
ان يتكلف في المعرف بالفتح بالتخصيص ويمكن ان يجاب عنه بان الاستثناء ليس من المنطوق
بل من المفهوم فمعنى قوله وعلى هذا لا يشمل آه ان هذا التعريف منتقض لعدم شموله للشخص
المذكور الا ان يتكلف سواء كان التكلف في التعريف بالشمول او في المعرف بالفتح بالتخصيص فافهم
قوله وقد يخص آه فيه بحث فان المراد بالشريعة والكتاب ما الجديدان او اعم من الجديد والقديم

بمن ہو صاحب کتاب وشریعۃ فیکون خص من النبی

وعلی الثانی فلا معنے للاخصیۃ بل یتساویان لان کل نبی لہ کتاب وشریعۃ نازلان علیہ او علی النبی السابق ویکون ہو حاملا لہما اللہم الا ان یحمل علی الخصوص بحسب المفہوم وایضا ان الانبیاء بعد ابراہیم وقبل موسیٰ کانوا حاملین لصحف ابراہیم والانبیاء بعد موسی وقبل عیسیٰ کانوا حاملین کتاب موسی علیہم السلام وہم اکثر بکثیر عن الف مع انہ ورد ان اعداد الرسول ثلثمائۃ وخمسۃ عشر او اربعۃ عشر او ثلثۃ عشر علی اختلاف الروایات فکیف یقال ان المحوطین رسل اللہم الا ان تثبت روایۃ الزیادۃ وعلی الاول ینتقض بقولہ تعالی فی شان اسمعیل علیہ السلام وکان رسولا نبیا فان اسمعیل لیس لہ شریعۃ جدیدۃ ولا کتاب جدید بل ہو حامل شریعۃ ابراہیم علیہ السلام کما صرح بہ القاضی فی تفسیرہ اللہم الا ان یحمل الرسول علی المعنی اللغوی ای السفیر او یقال ان الرسول فی الآیۃ مرادف للنبی لکنہ لا یخلو عن شائبۃ التکرار وہو کما تری وایضا ان عدد الرسول قد علمتہ وقد ورد ان عدد الکتب مائۃ واربعۃ علی آدم عشر صحف وعلی شیث خمسون صحیفۃ وعلی ادریس ثلثون صحیفۃ وعلی ابراہیم عشر صحائف وعلی موسی وعیسی وداؤد ومحمد صلی اللہ علیہم التورٰۃ والانجیل والزبور والفرقان واصحاب الشریعۃ الجدیدۃ علی ما اشتہر فی الکتب ستۃ آدم ونوح وابراہیم وموسی وعیسی ونبینا محمد علیہم الصلوۃ والسلام فکیف تبلغ الرسل العدد المذکور اللہم الا ان تثبت الروایۃ الاخری وایضا انہ ورد فی الاحادیث ان اول الرسل نوح کما فی البدور السافرۃ للسیوطی مع ان الانبیاء قبلہ کآدم وادریس علیہما السلام کانوا ذوی شرائع وکتب فانہ نقل ان الصحف نزلت علی آدم وادریس اللہم الا ان یکون للرسول فی الحدیث معنی آخر ثم نلقی علیک ما یغنیک وہو ان الرسول والنبی اما متباینان قال صاحب جامع الرموز فالرسول من جاء بشرع مبتدء والنبی لم یات بہ وان امر بالابلاغ کما فی شرح التاویلات وہو الظاہر من قولہ تعالی وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی فیکون کل منہما فی غیرہ مجازا انتہی وہذا غیر صحیح لتحققہما فی بعض المواد کما قال اللہ تعالی فی حق کل من موسی واسمعیل علیہما السلام وکان رسولا نبیا وکما قال اللہ تعالی فی حق نبینا محمد صلی اللہ علیہ وآلہ ولکن رسول اللہ وخاتم النبیین واما متساویان

فكل نبي رسول وكل رسول نبي لا فرق بينهما الا بحسب المفهوم فهو من حيث انه قال له تعالى
إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ او ما في معناه يسمى رسولا ومن حيث انه انبأ للخلق احكامه تعالى يسمى نبيا و
هذا هو مذهب جمهور المعتزلة وهو اختاره ابن الهمام والعلامة التفتازاني حيث قال في شرح
المقاصد النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ احكام الشرع وكذا الرسول انتهى وهو غير ملايم
لقوله تعالى وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ فانه لو كان الرسول مساويا للنبي فنفي
احد المتساويين يستلزم نفي المساوي الآخر فيلزم اللغو في كلام الباري وهو كما ترى و
لبعض الاحاديث الواردة في عدد الانبياء والرسل عليهم السلام فانه سئل النبي عليه السلام
عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل كم الرسول منهم قال ثلثمائة
وثلثة عشر جما غفيرا كذا في تفسير القاضي او الرسول اعم من النبي فالرسول هو انسان او ملك
مبعوث الى الخلق بخلاف النبي فانه لا يكون الا انسانا ونقله بعضهم عن الامام الرازي
وهو ايضا غير مطابق لقوله تعالى وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ لانه لو كان الرسول
اعم من النبي فنفي الاعم يستلزم نفي الاخص فيلزم لغوية كلام الباري تعالى وهو كما ترى ولما
بين عليه السلام عدد الانبياء زائدا على عدد الرسول او الرسول اخص من النبي وعليه جمهور الاعلام وقال
القاضي عياض من المالكية والصحيح الذي عليه الجمهور ان كل رسول نبي من غير عكس فاختلفوا
في بيانه فالشارح خصص بالكتاب والشريعة وفصلته الفاضل ومنهم من قال ان الرسول
من امر بالتبليغ والنبي انسان اوحي اليه سواء امر بالتبليغ او لا كذا في ضوء المعالي
لبدء الامالي ومنهم من قال ان الرسول من ياتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحى اليه
في المنام ومنهم من قال ان النبي من يدعوا الخلق الى ما اوحي اليه فمن قبل فهو مؤمن ومن
لم يقبل فليس بكافر الا اذا رجع بعد القبول فالنبي ليس له لزوم ولاية جبرية على القبول
واما الرسول فله لزوم ولاية جبرية لقبول ما يدعوا الخلق اليه مما اوحي اليه فمن لم يقبله فهو كافر فالنبي
اعم ويجوز ان يكون له شريعة متجددة والرسول اخص ويجوز ان لا يكون له شريعة متجددة فاسمعيل
عليه السلام كان رسولا نبيا وهذا مما يفهم من بعض تحريرات الشيخ محي الدين ابن العربي قدس سره
ومنهم من قال ان النبي هو الذي ينبئ عن ذات الله وصفاته وما لا يستقل العقول بدرايته ابتداء

واشتقاقه من النبأ بمعنى الخبر

بلا واسطة بشر والرسول هو المامور مع ذلك باصلاح نوع كما فی حاشیة الکشاف وهٰهنا هو الذی

اختاره بعض المحدثین وهو قریب من معنیها اللغویین وقال الفاضل الجلبی ان الفرق بین

الرسول والنبی لا مدرک فانه لا مدخل فیه للرأی ولم یسند واحد منهم ما اختاره الی مستند یصلح للاعتماد

علیه فانه لم ینقل من الصحابة ومن بعدهم معناهما الاصطلاحی مع شهرة هذین اللفظین کما نقل

المعانی الاصطلاحیة لالفاظ اخر فعلیک التدبر **قوله** واشتقاقه آه المراد ان النبی مشتق من النبأ

بمعنی الخبر او من النبوة بمعنی الارتفاع ثم وضع للمعنی المذکور فلیس ههنا نقل ولیس المراد انه اشتق

النبی بمعنی المخبر اذا کان النبأ بمعنی الاخبار او الخبیر اذا کان النبأ بمعنی الخبر او المرتفع ثم نقل

عنه الی المعنی المذکور ونظیره کما یقال ان الناس مشتق من الانس فلیس ان الناس وضع

بمعنی الانیس ولا ثم نقل عنه الی المعنی المشهور کما وهم الفاضل القراباغی من انه لا مخلص عن

النقل فی الاولین ایضا غایته انه من العام الی الخاص اذا کان نبأ بمعنی اخبر والا فمثل الثالث

فتعینه نعم ان النقل من اللغوی الاصلی الی الفرعی الاصطلاحی متحقق فی المعانی الثلثة البتة

ای من الوضع اللغوی الاصلی التصیری ۱۲ منه

ولا کلام فیه انما الکلام فی المعنی الذی وضع هذا اللفظ له بخصوصه ثم نقل منه الی الاصطلاحی فانه

غیر ثابت من الاشتقاق کذا افید من الاعلام لکن فی المواقف ما یدل علی انه منقول علی التقادیر

الثلث حیث قال هو لفظ منقول فی العرف عن مسماه اللغوی فقیل هو النبی من النبأ لانه انبأ

عن الله تعالی وقیل من النبوة وهو الارتفاع لعلو شانه وقیل من النبی وهو الطریق لانه وسیلة

الیه تعالی انتهی **قوله** من النبأ محرکة فیکون النبی ح مهموز اللام والیه ذهب سیبویه ویجمع علی انبأء

ونبأء وقراءة نافع بالهمزة فی تمام القرآن لکنه التزم العرب سوی اهل مکة کذا فی الصحاح ابدال

الهمزة بالیاء وادغام الیاء فی الیاء فصار نبیا کسخی ویجمع علی انبیاء کاسخیاء **قوله** بمعنی الخبر قال الجوهری

النبأ الخبر تقول نبأ ونبأ وانبأ ای اخبر ومنه اخذ النبی لانه انبأ عن الله انتهی فقول المحقق البرجندی

فی حاشیة شرح الجغمینی ان نبأ لم یجیٔ بمعنی اخبر کما هو المفهوم من الصحاح انتهی شطط وقال الفیروزآبادی

فی القاموس انبأه ایاه وبه اخبره کنبأه وقال المحقق البرجندی ان البیهقی فی باب فعل یفعل

بفتح العین فیهما قال النبأ نبأ کاهیٔدن وهو قریب من الاخبار فما یفهم من تحریر الفاضل اللاهوری

علیه الفاضل القراباغی یوسف الکوسج سنه ۱۱

علیه الفاضل اللاهوری عبد الحکیم سنه ۱۰

او من النبوة بمعنى الارتفاع او هو منقول من النبي بمعنى الطريق واللام في النبي للعهد الخارجي او المراد به الفرد الكامل على ما ينساق اليه الذهن في المقام الخطابي ستفترق امتي اي امة الاجابة وهم الذين آمنوا به عليه السلام وهو الظاهر فان اكثر ما ورد في الحديث على هذا الاسلوب اريد به اهل القبلة قال بعض شراح الحديث ولو حمل على امة الدعوة لكان له وجه وانت تعلم بعده جدا فان فرق الكفرة اكثر من هذا العدد

من ان صاحب القاموس والبيهقي ينكره فمما لا يعلم وجهه فافهم **قوله** او من النبوة بفتح الاول فيكون النبي ح ناقصا واويا **قوله** بمعنى الارتفاع قال الفاضل اللاهوري ان النبوة ما ارتفع من الارض كما في القاموس فهو اشتقاق من الجامد والنبوة بمعنى الارتفاع لم يوجد في الكتب المتعارفة في اللغة انتهى ملخصا وفيه ما قال رئيس المدققين مقدام المحققين افاض الله فيوضاتهم علينا من انه يكذبه الصراح من الصحاح فان في الصراح نبوة برآمدن وبلند شدن وزمين بلند وايضا يكذبه قول الحريري فان الولاة لهم نبوة اي ارتفاع انتهى اللهم الا ان يقال ان الصراح لعله ما كان من المتعارفة في عصر الفاضل اللاهوري واما كتاب الحريري فليس من كتب اللغة فتدبر **قوله** او هو منقول من النبي بالهمزة او بغيرها بمعنى الطريق ثم وجه المناسبة ان النبي صلى الله عليه وسلم وسيلة لوصول الخلق الى الحق تع كما ان الطريق وسيلة لوصول الخ **قوله** للعهد الخارجي وهو ما يكون للاشارة الى الماهية من حيث انها تحقق في فرد معين وهو ههنا سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم **قوله** او المراد به آه فاللام ح للجنس اشارة الى نفس الحقيقة **قوله** في المقام الخطابي اي في مقام يطلب فيه الظن والتخمين لا اليقين فان حمل الجنس على الفرد الكامل ظني ولا يذهب عليك ان هذا المقام ليس خطابيا فان واحدا من علماء الامة المصطفية اذا قال قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يراد به محمد صلى الله عليه وآله وسلم جزما ويقينا مع ان الحديث المذكور قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا قول غيره من الانبياء عليهم السلام فالحق ان اللام للعهد الخارجي فافهم **قوله** على هذا الاسلوب اي اضافة الامة الى نفسه **قوله** اهل القبلة هم المعتقدون دين الاسلام المقرون بالشهادتين وقيل ان اهل القبلة من صلى صلوتنا واستقبل قبلتنا واكل ذبيحتنا **قوله** وانت تعلم آه توضيحه ان الكفرة

قوله الفاضل اللاهوري عبد الحكيم رح ١٢ منه

قوله رئيس المدققين مولانا نظام الدين ... ١٢ منه

ثلثا وسبعين فرقة

كلهم امة الدعوة وفرقهم اكثر من هذا العدد لاسيما اذ ضمت مع فرق المسلمين فكيف يراد
امة الدعوة فانه يستلزم الكذب قد ردّ بوجهين اما اولا فانه قد روی عن الحسن البصری
وهو ثقة ان ثلثا وسبعين فی الحديث محمول علی الکثرة لا العدد المعين ففرق الكفرة وان
زادت علی هذا العدد لکنه لا يضر لارادة امة الدعوة وفيه انه روی الترمذی عن عبد الله
بن عمرو قال قال رسول الله صلی الله عليه وآله وسلم ليأتين علی امتی ما اتی علی بنی اسرائيل
حذو النعل بالنعل حتی ان کان منهم من اتی امه علانية لكان فی امتی من يصنع ذلك وان
بنی اسرائيل تفرقت علی ثنتين وسبعين ملة وتفترق امتی علی ثلث وسبعين ملة کلهم فی النار
الا ملة واحدة قالوا من هی يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابی انتهی وعن ابی هريرة
ان رسول الله صلی الله عليه وآله وسلم قال تفرقت اليهود علی احدی وسبعين فرقة او
اثنی وسبعين فرقة والنصاری مثل ذلك تفترق امتی علی ثلث وسبعين فرقة انتهی وقد روی
بهذا ايمة كثيرة فسياق هذه الروايات دال علی ان الكفرة ليست بداخلة فی الامة و
ان المراد العدد المعين فالمراد امة الاجابة لا غير والثانی ان الكفر ملة واحدة فجميع فرق
الكفرة يمكن عدها فرقة واحدة فزيادتها علی العدد المذكور لا يضر لارادة امة الدعوة و
هذا ما قال الفاضل[ط] اللاهوری وفيه اما اولا فبانه يخالف ما مر من سياق الروايات واما
ثانيا فبان المراد بالافتراق هو الافتراق فی العقائد كما صرح به شراح الحديث وسياتی من ايضا
ولا مرية فی ان الكفرة متخالفة العقائد بحيث يكفر بعضهم بعضا وان كان الكفر يعمهم وكذا الفرق
الضالة من اهل القبلة متباعدة العقائد بحيث يكفر بعضهم بعضا وان كان الضلال يعمهم
فجعل فرق الكفرة فرقة واحدة وعد فرق اهل القبلة فرقا متعددة لا يخلو عن شائبة التحكم والقول
بان فرق الكفرة لكونها باطلة العقائد يمكن عدها فرقة واحدة بخلاف فرق الاسلام مما ليست
حاصله فتدبر ثم اعلم انه قد يتوهم ان المراد امة الدعوة والفرق التی فی النار هم الكفرة والناجية
هم المؤمنون کلهم ولا يخفی ما فيه اما اولا فبانه يخالف سياق الاحاديث المذكورة علی ما مر
واما ثانيا فلان كون الناجية جميع المؤمنين ينافی ما قد سبق فی رواية ابن عمرو من ان

ط الفاضل اللاهوری عبد الحكيم رح ١٢ منه

السین اما للتاکید فان ما ہو متحقق الوقوع قریب

الناجیۃ ہم المقتفون اثر النبی وصحابہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فان جمیع المومنین لیسوا
المقتفین اثرہم الا تری ان کثیرا منہم کیف توغلوا فی المزخرفات فلا یصح ارادۃ امۃ
الدعوۃ قولہ السین اما للتاکید آہ نلقی علیک اولا ان المراد بالتاکید التقریر والتثبیت
کما یقال ان للتاکید ولن للتاکید الا ان فی لن تاکید النفی وفی ان تاکید الاثبات ولیس
المراد التاکید الاصطلاحی واختیار المجاز فی السین والتصرف فی المضارع بان یراد من المضارع
المستقبل القریب بجعل السین تاکیدا لہ لا یخلو عن تکلف بلا ضرورۃ وثانیا ان استعمال السین
للتاکید مجاز لانہ موضوع للاستقبال القریب فلا بد من العلاقۃ بین المعنے المجازی والحقیقی
فنبہ الشارح بقولہ فان ما ہو متحقق آہ یعنے ان الامر الذی یتحقق ویتقرر وقوعہ وان کان
بعیدا لکنہ قریب ولذا قیل ما ابعد ما ہو فات وما اقرب ما ہو آت فاستعمل لفظ السین الموضوعۃ
للازم معنی الاستقبال القریب فی الملزوم وہو تحقق الوقوع وہذا الاستعمال شائع کما فی قول
الشاعر سا طلب بعد الدار عنکم لتقربوا ای طلبی بعد الدار واقع البتۃ وثالثا ان التردید بین
المعنی المجازی والحقیقی انما یصح اذا کان المجازی یتضمن النکتۃ لا تحصل فی الحقیقی او یکون
الحقیقی محتاجا الی تاویل وتکلف فانہ ما دام یصح الحقیقی بلا تکلف لم یرتکب المجاز وہہنا لا یکون
المعنے الحقیقی ای الاستقبال القریب یحتاج الی تکلف فان الافتراق لم یکن فی زمن النبی
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کما سیاتی عن قریب ایضا ان المجازی یتضمن نکتۃ فلعلہ صلی اللہ علیہ وآلہ
وسلم اشار الی ان الافتراق واقع البتۃ فلا بد من طلب العقائد الصحیحۃ وترک الفاسدۃ
للنجاۃ عن النیران لا انہ متراخ حتی یتکاسل عنہ ظنا انہ لم یقع وان کان یرجی وقوعہ وبمثل
ہذہ النکتۃ یصح المجاز وبالجملۃ لا مریۃ فی صحۃ ہذا التردید فما توہم الفاضل الکلاہوری من ان
ہذا التردید لا یصح لیس فی محلہ ورابعا ان قول الشارح ہہنا مبنی علی ما ہو المشہور بین الجمہور
من ان السین موضوعۃ للاستقبال القریب قال فی ضوء المصباح وانما اختص دخولہما بالفعل
لانہما وضعا للاستقبال والاستقبال مختص بالفعل وفی سوف زیادۃ تسویف وتاخیر انتہی ملخصا
وقال العارف الجامی ان السین دال علی الاستقبال القریب سوف دال علی الاستقبال البعید

لہ قولہ واختیار المجاز آہ کما وقع من الفاضل یوسف الچلپی ۱۲ منہ

لہ الفاضل اللاہوری عبد الحکیم ۱۲ منہ

كما قيل في قوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى او بمعناه الحقيقي باشارة الى ان الافتراق

وقال الشيخ الرضي اما السين وسوف فسماهما سيبويه حرفي التنفيس ومعناه تاخير الفعل الى الزمان المستقبل مع عدم التضييق في الحال سوف اكثر تنفيسا من السين انتهى وح يكون التاكيد معنى مجازيا للسين ويضطر الى بيان العلاقة بين المعنى الحقيقي والمجازي كما بينه الشارح بقوله فان آه وليس قول الش مبنيا على مايفهم من الكشاف من ان معنى السين تاكيد مضمون الاثبات في المستقبل في معنى قوله تعالى فسيكفيكهم الله انه كائن لامحالة وان تاخر لمصلحة حتى يقال له ان معنى السين في الحديث تاكيد ثبوت الافتراق في الاستقبال وانه كائن لامحالة وان تاخر لمصلحة فليس السين مستعملا في التاكيد فقط بل السين مستعمل في المعنى الحقيقي ولوسلم انه مستعمل في التاكيد فقط فالاظهر انه مبني على التجريد عن الاستقبال ولايحتاج الى بيان العلاقة انتهى ملخصا ويمكن ان يقال ان قول الش فان ما هو آه ليس بيان العلاقة بل معنى الحديث لما صار حين حمل السين على التاكيد ان الافتراق واقع البتة فكانه سأل سائل ان المستقبل كيف تقرر فان الافتراق في الآتي فاجاب الش بان ما هو متحقق الوقوع ولو في الآتي فهو قريب وواقع فتدبر قوله كما قيل آه فيه ما قال الفاضل اللاهوري عه من انه ان اراد ان سوف في الآية لمجرد التاكيد فيكذبه الكشاف فانه نص فيه ان الاعطاء كائن لامحالة وان تاخر لمصلحة وان اراد ان لام الابتداء فيه لمجرد التاكيد فالتاكيد ليس عه في محله فان المجاز لايتوقف على سماع الجزئيات بل وجود العلاقة فيه كاف ولوسلم التوقف كما هو عند البعض فلابد من النقل في السين والجواب انا اخترنا الشق الثاني والغرض مجرد التنظير للتوضيح ولاباس به فان مثل هذا التنظير كثير في كلامهم الاترى انه لما اعترض بان اللام الداخلة على المضارع للحال فكيف تجامع السوف التي هي للاستقبال فاجابوا بان اللام ههنا تجردت عن الحالية وخلصت للتاكيد فلاضير وقالوا ان نظيره ان الالف واللام في يا الله خلصت عن معنى التعريف و تجردت للتعويض حين النداء حتى ما منعت عن دخول حرف النداء قوله اشارة آه لما كان يرد ان السين اذا كانت بمعناها الحقيقي وهو الاستقبال القريب فلزم ان يكون الافتراق بعد زمان الحال وهو زمان التكلم بقريب مع ان الافتراق لم يكن في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم

له الفاضل عبد الحكيم اللاهوري ۱۲ منه رح

عه الفاضل اللاهوري عبد الحكيم ۱۲ منه رح

عه اي ليس بمحتاج اليه بل من لغو الكلام ۱۲

فلا حاجة الى اشباهها

متراخ عن حياته صلى الله عليه وآله وسلم وما يتوهم من انه ان حمل على اصول المذاهب فهو

بل بعد وفاته فاجاب بان المراد من زمان الحال الذي اعتبر الاستقبال بالنسبة اليه زمان
حياته صلى الله عليه وآله وسلم فان زمان الحال يختلف بحسب الاعتبار ففي الوجه الثاني
اي حمل السين على المعنى الحقيقي اشارة الى ان الاختلاف والافتراق متراخ عن حياته صلى الله
عليه وآله وسلم واما الوجه الاول اعني حمل السين على التاكيد المحض مجازا فليست فيه اشارة
الى تراخي الاختلاف كما لا يخفى وان لم يكن تراخي الاختلاف منافيا له ايضا فتوهم ان قوله اشارة
آه ليس مخصوصا بالوجه الثاني بل في الوجه الاول ايضا اشارة توهم بعيد فلا تغفل وما قال
الفاضل اللاهوري رح من ان هذه الاشارة ليس فيها كثير فائدة فانه اخبار عن الغيب معجزة له
صلى الله عليه وآله وسلم سواء وقع في حياته او بعدها انتهى ففيه انه قال الآمدي ان المسلمين عند
وفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانوا على عقيدة واحدة الا من كان يبطن النفاق و
يظهر الوفاق فما وقع الاختلاف المراد وهو الافتراق في العقائد في حياته صلى الله عليه وآله
وسلم ثم بعد الوفات ظهر الاختلاف وترقى زمانا فزمانا الى آخر ايام الصحابة حتى خالفوا في
القدر وغيره فما زال الاختلاف حتى تفرق اهل الاسلام وحصل ما هو من الحديث الا ام كيف
يمكن افتراق العقائد في حياته صلى الله عليه وآله وسلم فانه يمكن الرجوع الى المبلغ وكشف الشبهة
عنه ولو لم يسلموا ما قال المبلغ واختلفوا كفروا وخرجوا عن الاسلام فتامل قوله وما يتوهم آه هذه الشبهة
مذكورة في عقائد الشيخ التوربشتي ومبنى هذا التوهم حمل الحديث على الحصر كما هو الظاهر فانه اذا حمل
على الكثرة كما نقل سابقا عن الحسن البصري فلا مجال لهذا التوهم وحكي ان المراد بالافتراق
الافتراق في الدنيا كما عليه الجمهور وهو الموافق لسياق الحديث الذي رواه الترمذي وقدم
واما اذا حمل على الافتراق في الآخرة كما نقل عن الامام حجة الاسلام فلا توهم بجواز ان يصل
الافتراق الى هذا العدد يوم الجزاء ويكون كلهم في النار الا واحدة وهم مبرؤن عن النقائص
الا ان الحديث المروي عن ابن عمر وكما مر يابى عنه وان حملت ذلك على الافتراق في الدنيا
وهذا على الافتراق في الآخرة فهو بعيد كل البعد قوله على اصول المذاهب آه اي بالاصول التي تشعب
من فرقة اخرى وهي [illegible]

اقل من ہذا العدد وان حمل علی مایعمہ الفروع فهو اکثر منہ فتوہم فاسد لا مستند لہ بجواز کون الاصول التی بینہا مخالفۃ معتدۃ بہا بہذا العدد

والخوارج والمرجیۃ والنجاریۃ والجبریۃ والمشبہۃ والناجیۃ او سبعۃ علی ما فی التمہید الناجیۃ والرافضۃ والناصبۃ والقدریۃ والمشبہۃ والجبریۃ والمعطلۃ او اربعۃ علی ما فی الملل والنحل القدریۃ والصفاتیۃ والخوارج والشیعۃ ذآرا وبالفروع ما یتشعب من الفرقۃ الاخری الاعم الشامل للاصول والفروع اکثر من ثلث وسبعین اذ ما من مذہب الا وفیہ علماء یخالفون شیوخہم فی المسائل فلکل مذہب فروع کثیرۃ غیر خارجۃ عن الاسلام علی ان صاحب المواقف صرح بان المعتزلۃ افترقوا عشرین فرقۃ والشیعۃ اثنین وعشرین فرقۃ والخوارج عشرین وقال شارح المواقف ان الخوارج ثمان وعشرون فرقۃ والمرجیۃ فرقا خمسا والنجاریۃ ثلث فرق فہذہ اثنان وسبعون فرقۃ وکذا الجبریۃ والمشبہۃ تفترق الی فرق علی ما فی المواقف وکذا الناجیۃ تفترق الی الاشعریۃ والماتریدیۃ واصحاب الحدیث ولعلک تتفطن من ہذا ان حمل الحدیث علی الفروع فقط ایضا لا یصح فان الفروع اکثر من ہذا العدد ولذا لم یتعرض المتوہم لہذا الاحتمال وقال الفاضل[سلمہ] الالہ آبادی ان بعضا من الفرق المذکورۃ فی المواقف کبعض من الخوارج وغیرہم لا یصلح ان یعد من الفرق الاسلامیۃ لکونہم منکرین لما ہو من ضروریات الدین فقائل قولہ لا مستند لہ فانہ لا ضرورۃ لنا الی الحمل علی الاصول المذکورۃ او الاعم من الاصول والفروع بل نختار شقا ثالثا وہو ان الحدیث محمول علی الاصول والمراد بالاصول ہی الفرق التی بینہا مخالفۃ معتدۃ بہا سواء کانت اصولا بالمعنی المذکور او فروعا بالمعنی المذکور والمراد بالمخالفۃ المعتدۃ بہا التی توصل الی التکفیر او التفسیق بان یکفر او یفسق تفسیقا شدیدا بعضہم بعضا فالاقتصار علی التکفیر فقط کما وقع من الفاضل[سلمہ] اللاہوری قصور الا تری ان اہل السنۃ لا یکفرون الزیدیۃ مثلا فیلزم ان یتحدا والا مر لیس کذلک فمراد الحدیث ان الفرق التی بینہا مخالفۃ معتدۃ بہا تکون فی جمیع الاوقات بعد حدوثہا علی ہذا العدد ولا تتجاوز عنہ اما الاختلاف بین الشافعیۃ والحنفیۃ فی مسألۃ التکوین وغیرہا فلیس مما یوجب التکفیر والتفسیق ومن ہہنا انکشف لدیک ان ہذا جواب باختیار الشق الثالث فما توہم من اطلاق لفظ الاصول من انہ جواب باختیار الشق الاول فتوہم بعید عن الصواب لا یبعد ان یقال انا نختار الشق الاول

سلمہ الفاضل الالہ آبادی المولوی محمد برکت ١٢ منہ رح

سلمہ الفاضل اللاہوری عبد الحکیم ١٢ منہ رح

سلمہ المنور الفاضل الخطیب ١٢ منہ رح

وقد يقال لعلهم في وقت من الاوقات بلغوا الى هذا العدد وان زادوا او نقصوا في اكثر

وتقول انه لم يقم الدليل على ان الاصول بالمعنى المذكور في التوهم يستحيل ازدياده بالم لا يجوز ان تصل
الى هذا العدد الى يوم الحساب وايضا ان الظاهر ان المراد هم من فرق الانس والجن فانه
صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث الى الثقلين بل الى كافة الخلق فاصول الفرق من الانس وان
كانت اقل ولكن الاصول من الانس والجن لعلها تصل الى هذا العدد فتفكر قوله وقد يقال
الجواب عن التوهم باختيار الشق الاول والحاصل ان المراد وصول المذاهب ومراد الحديث ان
الامة يبلغون الى هذا العدد في وقت ما وان زادوا عليه بعد الوصول اليه ونقصوا عنه قبل
الوصول اليه في اكثر الاوقات ولو حمل هذا الجواب على اختيار الشق الثاني فلا يصح ما في سياق
الحديث من ان الكل في النار الا واحدة لان الناجية ايضا افترقت الى فرق وان التزم
انه لعله لم يكن الناجية مفترقة الى فرق عند تحقق هذا العدد فلا يخفى بعده فتجويز الفاضل
القراباغي انه جواب باختيار كل من شقي الترديد في التوهم لا يخلو عن قبح فان قلت لما
جاز الزيادة على هذا العدد والنقصان عنه فلم اخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن هذا العدد
دون الزائد والناقص قلت اما لان زمان بقاء هذا العدد يكون اكثر من زمان بقاء مراتب الزيادة
والنقصان فالاكثرية هو المرجح للاخبار وتحديد شه انه ينافي ما قال الشارح وان زادوا او نقصوا في
اكثر الاوقات فان المستفاد من هذا القول ان الزيادة والنقصان في اكثر الاوقات لا ان بقاء هذا العدد في اكثر الاوقات
وان تخلج ان معنى هذا القول ان الزيادة والنقصان معا اوقاتهما اكثر من اوقات هذا العدد وهذا لا ينافي كون
اوقات هذا العدد اكثر من اوقات الزائد فقط ومن اوقات الناقص فقط اتجه بان هذا المعنى ابا كلمة او كما لا يخفى
واما لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان ينطق بالوحي فجاز انه علمه الله تعالى في ذلك الوقت بالوحي بوصولهم الى
هذا العدد وسكت عن غيره لمصلحة لا يعلمها الا هو فاخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بهذا العدد
دون غيره ومن ههنا اندفع ما توهم انه يبقى الكلام في فائدة ذكر هذا العدد الواقع في وقت
ما دون الواقع في اكثر الاوقات انتهى قوله وان زادوا الخ في الحاشية الكمالية ان التوهم والجواب
مبنيان على حمل ثلث وسبعين على المعنى العددي لا على الكثرة فسوق الحديث لبيان منتهى
كثرة الفرق بان لا يتجاوز عنه فكيف يتصور الزيادة على هذا العدد فالمناسب حذف قوله وان

الاوقات كلها في النار من حيث الاعتقاد فلا يرد انه لو اريد الخلود فيها

زادوا وفيه انه لا يلزم من حمل ثلث وسبعين على معناه العددي لا على الكثرة كونه بيان
منتهى الكثرة فمن الجائز ان يكون الاخبار بهذا العدد المعين لورود الوحي به لا لانه منتهى الكثرة
ودعوى السوق ممنوعة فيجوز الزيادة عليه ولعل لكلامه وجها لست حصلته فتأمل فيه قوله من حيث
الاعتقاد يعني ان افتراقهم في العقائد واخذ بعضهم عقيدة وبعضهم عقيدة اخرى يوجب لهلاك
اثنين وسبعين ونجاة الواحد وههنا بحثان الاول انه لا حاجة الى هذا التقييد ولا قرينة عليه
فان معنى الحديث ان جميع الفرق تدخل النار في الجملة الا واحدة وهي التي تكون على طريقة النبي
وصحابه صلى الله عليه وعليهم وسلم فان طريقة الاصحاب الخيار الاعتقاد بالعقائد الحقة وعدم التعمد
الى الذنب غالبا ولو صدر فعلاجه فورا بالتوبة ان كان من حقوق الله فقط وبالتوبة والبراءة
الذمة ان تعلق به حق العباد ولا مرية في ان من تصف بهذه الصفات لا يمسها النار اصلا
والثاني ان الاظهر ان معنى الحديث كل الفرق المفترقة في النار لافتراقهم الا واحدة فانهم
ثابتون على ما عليه الرسول وصحابته صلى الله عليه وعليهم وآله ولم يسوا بمفترقين الى بدعة موجبة
للفسق او الكفر فهم لا يدخلون النار لاجل الافتراق وان دخلوا للتقصير في العمل ح فلا حاجة
الى التقييد بقوله من حيث الاعتقاد ويمكن ان يقال ان الكلام على تقدير عدم حمل الحديث
على الكثرة وارادة الحصر من ثلث وسبعين كما هو الظاهر ح لو لم يرد الافتراق بحسب العقائد
بل يعتبر الافتراق بحسب العمل ايضا لازداد الفرق على العدد المذكور عملا وعقيدة فلهذا حمله القوم
على الافتراق بحسب العقائد فتأمل قوله فلا يرد آه وجه عدم الورود انا نختار الشق الثاني
اي مجرد الدخول في النار ولكن لا نسلم انه مشترك بين الفرق فان دخول الفرق الهالكة في النار من حيث الاعتقاد
وافراد الفرقة الناجية وان تدخل في النار لكنهم لا يدخلون من حيث الاعتقاد بل ان دخلوا
فمن حيث العمل ثم اعلم ان مبنى الايراد حمل العدد المذكور في الحديث على الحصر واما اذا حمل على الكثرة
فيقال ان سوق الحديث هو المدح للفرقة الناجية والذم للفرق الهالكة والخطأ عملا كان او اعتقادا
يوجب الذم والاستقامة عملا واعتقادا يوجب المدح وشان النبي صلى الله عليه وآله وسلم الترغيب الى
تصحيح العقائد والاعمال [illegible] حيث ان الامة مفترقة الى الفرق الكثيرة كلهم داخلة في النار في الجملة

له اي على ما قال صاحب الحاشية الكمالية على ما مر وقوله [illegible] الرواية [illegible]

فهو خلاف الاجماع فان المومنين لايخلدون فی النار وان ارید به مجرد الدخول فیها فهو مشترک بین الفرق اذ ما من فرقة الا وبعضهم عصاة والقول بان معصیة الفرقة الناجیة

الا واحدة وهم اولیاء اللہ الکرام المقتفون اثر النبی واصحابہ صلی اللہ علیہ وسلم فاستقام المعنی ولایحتاج الی التقیید کذا فی الحاشیة الکمالیة ولایذهب علیک ان یحمل علی الکثرة لاینا سیہ سیاق حدیث رواہ الترمذی وقد مر ما یفید ہذا المقام فتذکر **قوله** فهو خلاف الاجماع آہ ہہنا بحث للفاضل التبریزی وهو انا لانسلم ان امة الاجابة اجمعوا علی ان المومنین لایخلدون فی النار کیف والخوارج ازعموا الخلود مرتکب الکبیرة والصغیرة فی النار وبعض المعتزلة ایقنوا الخلود مرتکب الاولی فی النار وبعض الاثنا عشریة یزعمون ان ماعداهم مخلدون فی النار ولایجوزون اکل ذبیحتهم مع انهم کلهم من امة الاجابة ویجاب عنه بوجوہ الاول ان الخوارج والمعتزلة وبعض الاثنا عشریة انما حکموا الخلود بعضهم نفیا للایمان منهم فجمیع امة الاجابة اتفقوا علی ان المومنین اذا لم یرتکبوا امرا یضاد الایمان لایخلدون فی النار والثانی ان المراد بالاجماع اجماع اهل السنة بقرینة ان ہذا ایراد علی اهل السنة والمراد بالمومنین فی قوله فان المومنین الخ امة الاجابة وهم الذین آمنوا بمحمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وبما جاء بہ یقینا ولا ریب فی ان اهل السنة اجمعوا علی ان امة الاجابة لایخلدون فی النار وان اختلج ان ہذا ایضا مم فان المتاخرین من اهل السنة قد حکموا الکفر بعض الفرق من امة الاجابة وخلودهم فی النار فیزاح بان المراد اسلاف اهل السنة کاماما الاعظم والامام الشافعی وغیرهما فانهم قالوا انا لانکفر احدا من اهل القبلة والثالث ان المراد ان خلود جمیع الفرق فی النار سوی الناجیة خلاف الاجماع لان منهم مومنین والمومنون لایخلدون فی النار فالمراد بالاجماع اجماع امة الاجابة واستقام المعنی والرابع ان المراد انہ خلاف اجماع النوامیس الالہیة والاحادیث النبویة فان الکتاب والحدیث اتفقا علی ان المومنین هم الذین آمنوا بالنبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم وبما جاء بہ یقینا لایخلدون فی النار قال اللہ تعالی ان اللہ لایغفر ان یشرک بہ ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء وورد فی حدیث رواہ ابو ذر انہ قال رسول اللہ من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنة کذا فی المشکوة **قوله** والقول آہ الخ لما اجیب عن الایراد بانا نختار الشق الثانی وهو ان المراد مجرد الدخول فی النار ولا نم انہ مشترک بین الفرق اذ الفرقة الناجیة وان کان بعضهم

مطلقا مغفورة بعيد جدا ولا يبعد ان يكون المراد استقلال مكثهم فى النار بالنسبة الى سائر

عصاة الا ان معصية الفرقة الناجية مغفورة مطلقا صغيرة كانت وكبيرة فرده اشد بانه بعيد
لعموم المواعيد الواردة فى دخول العصاة فى النار وههنا بحث للفاضل[1] القرا باغى وتوضيحه ان
الناجية من يدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة وهى فرقة واحدة واما من نوقش فى الحساب
فقد عذب فليس بناج ومن افتقر الى شفاعة فقد عرض له الذل فليس بناج ولو سلمنا انها
ناجيان ايضا فنقول الفرقة الهالكة واحدة وهو من وقع الياس عن خلاصه من النار وهم
المخلدون فى النار وهم الزنادقة الذين كذبوا النبى صلى الله عليه وآله وسلم وكذا الناجية الكاملة
واحدة وهى التى تدخل الجنة بلا حساب لا شفاعة وبواقى الفرق وان كانوا ناجين لكنهم بينها
فمنهم من يعذب بالحساب ومنهم من يقرب الى النار ثم يبعد عنه بالشفاعة ومنهم من يدخل النار ثم
يخرج عنها بعد الجزاء على قدر الخطأ وعلى هذا التفصيل حمل الامام الغزالى الاحاديث التى رواها
فى كتابه المسمى بفيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة منها ستفترق امتى نيفا وسبعين فرقة الناجية
منها واحدة ومنها الهالكة منها واحدة ومنها كلها فى الجنة الا الزنادقة واذا مهد هذا فنقول ان
المراد بالامة فى الحديث المذكور فى المتن امة الاجابة والمعنى ان كلهم يدخلون فى النار الا
واحدة فانها تدخل الجنة بلا حساب ولا شفاعة فلما اريد بالواحدة المستثناة الناجية من يدخل
الجنة بلا حساب ولا شفاعة فليس القول بكون الفرقة الناجية مغفورة مطلقا بعيدا قال
الغزالى والقرطبى ان الذين يدخلون الجنة بلا حساب سبعون الفا لا يرفع لهم ميزان ولا ياخذون
صحفا كذا فى شرح الفقه الاكبر ولا يذهب عليك ان هذا المعنى لا يناسب سياق الحديث الذى
فى المتن فان الفرقة الناجية قد عينت فى الحديث بما يكون على طريقة النبى وصحابه صلى الله عليه
وآله وسلم فالم يثبت ان من كان على طريقة النبى وصحابه صلى الله عليه وآله وعليهم وسلم يدخل الجنة
بلا حساب ولا شفاعة لا يستقيم هذا المعنى فتدبر قوله ولا يبعد ان يكون الخ جواب عن الايراد باختيار
الشق الثانى وحاصله على ما قال رئيس المدققين[2] ان سائر الفرق يدخلون النار ويمكثون فيها
طويلا الا واحدة فان المكث لها فى النار قليل وطول المكث وعدمه اعم من ان يكون بحسب
الاعتقاد او بحسب العمل او بحسب الاعتقاد والعمل كليهما وانما عبر عن قلة المكث بعنوان يشعر

[1] قوله الفاضل القراباغى يوسف الكوسج ١٢ منه
[2] قوله رئيس المدققين مولانا كمال الملة والدين ١٢ منه

الفرق ترغيبا في تصحيح العقائد الا واحدة قيل ومن هم اى الفرقة الناجية

الدخول ترغيبا لتصحيح العقائد ويخدشه ما قال من ان طول المكث وعدمه لما صارهم من
ان يكون بحسب الاعتقاد او بحسب العمل او بحسب الاعتقاد والعمل كليهما فليس فيه الترغيب لتصحيح العقائد
فقط بل يجب على الشارع ان يقول ترغيبا لتصحيح العقائد واصلاح الاعمال فالحق ان حاصله ان
دخول الفرق في النار هم من ان يكون بحسب الاعتقاد فقط او بحسب المعاصي فقط او بحسب الاعتقاد والمعاصي
كليهما الا ان طول المكث وقلته انما هو بالنسبة الى العقائد ضرورة ان الباعث لقلة مكث الفرقة
الناجية بالنسبة الى الفرق الهالكة يكون امرا مشتركا في جميع احاد الفرقة الناجية غير متحقق
في سائر الفرق الهالكة وما هو الا الاعتقاديات فلو كان الاعتقاد قريبا الى الصواب لا يكون
في درجة يكون لهم دخول في النار لعدم الوصول الى درجة الصواب ويقل مكثهم لكونه
قريبا الى الصواب انما عبر عن قلة المكث بالنسبة الى العقائد بعنوان يفيد عدم الدخول ترغيبا
لتصحيح العقائد ولا يخدشه الخدشة السابقة الا انه يختلج انه لما كان مدار هذا الجواب على حديث
العقائد فما الفرق بين هذا الجواب والجواب الاول الذي مر من الشارح من التقييد بالاعتقاد فيقال
بان الجواب الاول يفيد انه لا يكون الدخول في النار للفرقة الناجية من حيث الاعتقاد اصلا
وان كان لهم دخول بحسب العصيان ممتدا او غير ممتد وهذا الجواب يشعر انه يجوز ان يكون للفرقة
الناجية دخول من حيث الاعتقاد ولكن المكث يكون قليلا فظهر الفرق فتدبر ومن قال ان
الفرقة الناجية كيف تدخل النار من حيث الاعتقاد فانها على ما عليه النبي واصحابه صلى الله عليه
وآله وسلم فقد بعد عن الحق فان الفرقة الناجية لو كان في عقائدهم فتور قليل يصح ان يقال
باعتبار الاكثر انها على ما عليه النبي واصحابه صلى الله عليه وعليهم وتدخل النار من حيث الفتور ولا ضير
فتامل ثم لا يبعد ان يقال ان رواية الحديث مختلفة في بعضها كلهم في النار وفي بعضها كلها
في النار فضمير هم راجع الى الفرق وضمير ها اما راجع الى الفرق او الى فرقة فالمضاف اليه
للفظ كل اما الجمع المعرف او المفرد المنكر ولكل المضاف الى الجمع المعرف والمفرد المنكر لعموم
الافراد فمعنى الحديث ان كل واحد واحد من تلك الفرق في النار الا واحدة فان كل واحد
منها ليس في النار وهو رفع للايجاب الكلي فلا يخلو اما ان لا يدخل واحد منها في النار وهو مستبعد

قال الذين هم على ما انا عليه واصحابي رواه الترمذي والاصحاب جمع صحب جمع صاحب
او جمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب هو من رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم

ازما من فرقة الا وبعضهم عصاة والمواعيد عامة او يكون بعض منها في النار وهو المتعين
ههنا فصح المعنى واندفع الايراد المذكور في الشرح وما يستفاد من كلام الفاضل اللاهوري
انه توهم ان هذا الاستثناء يستلزم ان لا يدخل واحد منها في النار فليس بشيء قال الا واحدة
فان قلت ان المجانين يدخلون الجنة وليسوا على طريقة النبي واصحابه صلى الله عليه وسلم قلت
انهم ليسوا بمكلفين فهم موضوعون عن الاحكام والكلام في المكلفين فالعقل مدار التكليف
قوله رواه الترمذي لعل هذا النقل للحديث بالمعنى والا فرواية الترمذي قد مرت والحديث المروي
في المتن ما رواه الترمذي بعينه قوله والاصحاب آه اعلم ان فاعلا يجمع على افعال عند العلامة
التفتازاني وغيره فالاصحاب جمع صاحب كالاطهار جمع طاهر واما عند من لا يجوزه فالاصحاب
اما جمع صحب بتسكين الحاء جمع صاحب كركب جمع راكب فالاصحاب ح جمع الجمع او جمع صحب
بكسر الحاء مخفف صاحب بحذف الالف او جمع صحب بسكون الحاء مخفف صحب بكسرها بمعنى
صاحب اما القول بان الاصحاب جمع الجمع واقله تسعة فلا تكون الشيعة ناجية فان اصحابه الذين
بقوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم على الايمان عندهم ثلثة علي وابو ذر وسلمان في رواية وفي
رواية بلال رضي الله عنهم فهم ليسوا تابعين للاصحاب ففيه اولا انه مبني على كونه جمع الجمع وهو
احتمال وثانيا انه اذا قصد تكرار الجمع واما اذا قصد الجمعية فقط فتكون الشيعة ناجية ايضا قوله او جمع صحب آه نسخ
الشرح ههنا مختلفة في بعضها او جمع صاحب في بعضها او جمع صحب بمعنى صاحب في بعضها او جمع صحب مخفف
صاحب في بعضها او جمع صحب مخفف صحب بمعنى صاحب قوله وهو من رأى آه اعلم اولا ان المراد بالرؤية
اللقاء سواء كان رأى النبي صلى الله عليه وسلم بالبصر او لا ليشمل الصحابي الضرير كعبد الله بن ام مكتوم
ويمكن ان يقال ان المراد الرؤية بالبصر والنبي فاعل رأى ومفعوله محذوف فالمعنى من رآه
النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيشمله ح ايضا لكنه انما يتم لو كان التعريف مختصا باصحاب نبينا
صلى الله عليه وآله وسلم والا ينتقض باصحاب شعيب عليه السلام لكونه اعمى وثانيا ان المراد
اللقاء في حال اليقظة لا في المنام فمن رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المنام لا يكون صحابيا

١ الفاضل اللاهوري ... ١٢ منه
٢ القائل ...
٣ ... ١٢ منه

مومنا به سواء كان في حال البلوغ او قبله طال صحبته ام لا وهذه اشارة

قوله مومنا به قيل خرج منه زيد بن عمرو بن نفيل فانه رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة
ثم اعلم ان التخصيص بالموت على الاسلام اتفاقي بالعرف ويعلم الموت على الاسلام بان لا يظهر
الكفر فلا يشكل بمن حصل له البركة بالصحبة مع الايمان ثم ارتدوا العياذ بالله ومات على ارتداده
فالقول بانه صحابي ولا يضر في كونه صحابيا الكفر اللاحق كما لا يضر الكفر السابق سخيف جدا فان بالردة
تبطل الاعمال والصحبة من افضل الاعمال بقي الكلام في من لاقى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
مومنا ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم ومات على اسلامه كالاشعث بن قيس اسلم وارتد بعد
وفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم فاسر في خلافة سيدنا امير المومنين الصديق الاكبر رضي الله
عنه ثم اسلم ومات عليه كذا في الاستيعاب فعند جمهور المحدثين على الاصح هو صحابي واليه يومي
عبارة الخيالي وعند البعض من محققي اهل الحديث هو ليس بصحابي وهو الحق فان الردة
تبطل الاعمال بالنص القاطع والصحبة من افضل الاعمال فتبطل بالردة فتلك الصحبة
السابقة لا اعتداد لها كصحبة الكافر حال كفره وانما عدوه في سير الصحابة صحابيا لكون روايته
مقبولة كذا في فواتح الرحموت قوله او قبله كصحة ايمان سيدنا امير المومنين علي رض في حال صباه
وافتخاره بذلك مشهور حيث قال شعر سبقتكم الى الاسلام طرا ٭ غلاما ما بلغت اوان حلمي ٭
ثم اعلم ان هذا التعميم يومي الى ان الملائكة وان صحبوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم الا انهم ليسوا
باصحاب والظاهر من كلام البعض انهم صحابة قوله طال صحبته ام لا قال جمهور الاصوليين
من الحنفية ان طول الصحبة شرط في كونه صحابيا فانه المتبادر من الصحابي ولهذا صح النفي عن
الوافد اتفاقا قالوا انه ليس ملازما واصحاب الحديث عرفا ليس الا الملازم المتبع المحب الاصح
عدم التحديد للطول وقيل ستة اشهر او غزوة وفيه انه يخرج حسان بن ثابت وجرير بن
عبد الله فان حسانا لم يغز مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وجرير اسلم قبل موته صلى الله
عليه وآله وسلم باربعين يوما مع انهما صحابيان بالاتفاق وقيل الصحابي من اجتمع فيه طول
الصحبة والرواية وهو بعيد لغة وعرفا قوله اشارة آه اعلم ان هذا موضوع للاشارة الى الموجود
في الخارج المحسوس والالفاظ والمعاني والنقوش المطلقة لا وجود لها في الخارج واما النقوش

الى مقاصد هذه الرسالة عقائد المراد بالعقائد ما يتعلق الغرض بنفس اعتقاده

المخصوصة المكتوبة بيدهم الحاضرة عنده في الخارج فلا يستقيم الحكم بالعقائد عليها فانه
يستلزم ان لا يكون النقوش المخصوصة التي كتبها ايدي اغيارهم عقائد على ان العقائد ليست
تلك النقوش بل العقائد معاني الالفاظ التي دلت عليها تلك النقوش اللهم الا ان يقال انه من
قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال فالاشارة ههنا ليست على حقيقتها بل الاشارة عقلية
والمعاني حاصلة في الذهن على وجه اجمالي بوجوهها او اكناهها وهو يكفي للاشارة العقلية
وهذا اعم من ان يكون الخطبة الحاقية او ابتدائية وقد اذعن به الشارح في حاشيته على التهذيب
فما قال الفاضل اللاهوري من ان الخطبة ان كانت الحاقية فالاشارة الى العقائد المدونة
والا فالى الحاضرة في الذهن لكونها نصب العين فكانها محسوسة بعيد عن الصواب فان
قلت ان الشارح قد حقق في رسالة الزوراء ان الاعدام اللاحقة الزمانية ليست باعدام
حقيقية فالالفاظ وان لم تجتمع في الوجود في الخارج لكنها موجودة في مجموع ازمنة اجزائها
فالاشارة الى الموجود الخارجي لا الموجود الذهني قلت لا بد للاشارة الحسية من الحضور في
الخارج عند المشير حال الاشارة وليس في الالفاظ مجرد وجودها في الخارج لا يكفي على ان
الكلام ههنا فيما يفهمه العامة واهل اللغة وعندهم الاعدام اللاحقة الزمانية اعدام حقيقة و
هذا التحقيق قد غفل عنه بعض الحكماء فضلا عن العامة واهل اللغة قوله الى مقاصد آه اقحام لفظ
المقاصد لان جميع ما في الرسالة ليست عقائد قوله ما يتعلق آه المراد من كلمة ما القضية
الحاصلة في الذهن ومعنى الكلام قضية يكون الغرض من حصول تلك القضية في النفس وتحصيلها
في الذهن نفس اعتقادها فقط لا امرا آخر فليس كما يتوهم من ظاهر العبارة ان الغرض شيء آخر
سوى الاعتقاد وهذا كما يقال تعلق غرضنا بهذا الشيء مع ان الغرض يكون ذلك الشيء لا امر
آخر فاندفع ما اورده الفاضل اللاهوري من ان الصواب ما يتعلق بنفس الاعتقاد ويكون
الغرض منه نفس الاعتقاد فان كلمة ما عبارة عن الاحكام والاعتقاديات منها ما يكون الغرض
منها نفس الاعتقاد لا ان يكون الغرض منها متعلقا بنفس الاعتقاد انتهى ولا يبعد كل البعد
ان يقال ان الغرض هو الفلاح والنجاة في الآخرة وهو متعلق في الاعتقاديات بنفس اعتقادها

الفاضل اللاهوري عبد الحكيم رح ١٢ منه رح

الفاضل اللاهوري عبد الحكيم رح ١٢ منه رح

من غیر تعلق بکیفیۃ العمل لکونہ تعالی حیا عالما قادرا الی غیرہ مما ہو من مباحث الذات والصفات ویسمی تلک الاحکام اصلیۃ وعقائد واعتقادیۃ ویقابلها الاحکام المتعلقۃ بکیفیۃ العمل کوجوب الصلوۃ والزکوۃ والحج والصوم وتسمی شرائع وفروعا واحکاما ظاہرۃ الفرقۃ الناجیۃ ہم الاشاعرۃ

فقط فیستقیم العبارۃ **قولہ** من غیر تعلق آہ ای من غیر ان یتعلق الغرض بالعمل المکیف بکیفیۃ مخصوصۃ من الاباحۃ والوجوب والکراہۃ والحرمۃ والندب بخلاف العلمیات فان الغرض منها لیس نفس الاعتقاد بها بل الغرض منها بعد اعتقادها العمل المتکیف بکیفیۃ ما وانما زاد لفظ الکیفیۃ ایماء الی ان تلک الاحکام لا تتعلق بالعمل نفسہ بل بکیفیۃ العمل المخصوصۃ **قولہ** مباحث الذات آہ اراد من مباحث الذات اثبات الصفات لها من الوجود والوحدۃ والصفات السلبیۃ والثبوتیۃ والفعلیۃ ولیس المراد من مباحث الذات البحث عن نفس الذات المقدسۃ فانها لا یمکن ان تدرک کما ہو حقها ولذا منع صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عن التفکر فی ذاتہ تعالی والمراد من مباحث الصفات اثبات احوال الصفات لها من کون علمہ تعالی عاما للکلیات والجزئیات وکون قدرتہ عامۃ وغیرہا **قولہ** اصلیۃ فان الفروع والاعمال یتفرع صحتها علی ہذہ الاحکام الاصلیۃ **قولہ** ویقابلها آہ وقولنا الاجماع حجۃ والقیاس حجۃ من مسائل الفروع فمعناہ انہ یجب العمل بمقتضاہ فهو متعلق بکیفیۃ العمل فتدبر **قولہ** المتعلقۃ بکیفیۃ آہ المراد بالتعلق بکیفیۃ العمل ان تلک الاحکام نسب بین الاعمال واحوالها التی ہی کیفیات واوصاف لها تذکر فی الجواب عن السوال عن الفعل بکیف ہو **قولہ** وتسمی شرائع فان الشریعۃ ہی الطریقۃ المخصوصۃ الثابتۃ بوضع الٰہی یسوق ذوی الالباب باختیارہم المحمود الی الخیرات بالذات ویطلق علیها الشریعۃ باعتبار ورود عطشان الرضا والکرامۃ ایاہا ودخول الثقلین فیها وبتبیین الشارع فیها وباعتبار وضوحها وشہرتها کالمنزل الذی علی الطریق النافذ فان الشریعۃ فی الاصل مورد الشاربۃ وقیل فعیلۃ من شرعت فی ہذا الامر ای دخلت او من شرعت الطریق اذ بینتہ او من شرع المنزل اذا کان علی طریق نافذ کذا افادہ البرجندی رح **قولہ** ہم الاشاعرۃ اعلم اولا ان المشهور

التابعون فی الاصول للشیخ ابی الحسن الاشعری رحمه الله تعالی وهو منسوب الی
الاشعر وهی قبیلة من الیمن وقیل الی جده ابی موسی الاشعری فان قلت کیف حکم
بان الفرقة الناجیة هم الاشاعرة وکل فرقة تزعم انها الناجیة قلت سیاق الحدیث یشعر
بانهم المتعبدون بما روی عن النبی علیه السلام وعن اصحابه وذلک انما ینطبق علی
الاشاعرة فانهم یتمسکون فی عقائدهم بالاحادیث الصحیحة المرویة عنه صلی الله علیه
فی دیار خراسان والعراق والشام واکثر الاقطار ان اهل السنة والجماعة هم الاشاعرة وفی دیار
ما وراء النهر ان اهل السنة والجماعة هم الماتریدیة اصحاب ابی منصور الماتریدی وماترید قریة
من قری سمرقند وثانیا انه لا اختلاف بین الماتریدیة والاشاعرة فی اصول الاعتقادیات
بحیث یفسق به احدهما الاخری او یکفر فنجاة احدهما توجب نجاة الاخری وان کانت الماتریدیة
مخالفة للاشاعرة فی بعض المسائل کالتکوین فانه صفة وجودیة عند الماتریدیة واعتباریة عند
الاشاعرة وکالحسن والقبح فانهما عقلیان عند الماتریدیة وشرعیان (ای حقیقیة) عند الاشاعرة وکعدم عزل
الامام بالفسق فانه عند الماتریدیة وعند الاشاعرة ینعزل به وکعدم جواز انا مومن ان شاء الله
تعالی فانه عند الماتریدیة وجوازه عند الاشاعرة وکعدم ازدیاد الایمان ونقصه فانه عند الماتریدیة
وعند الاشاعرة یزداد وهکذا فارجع الی کتب الکلام والاصول حاکم بان هذا الاختلاف اما فی
الکیفیات او الاختلاف لفظی وثالثا ان الاشاعرة جمع اشعری حذفت یاء النسبة حذفا لازما
ثم جمع جمع التکسیر وزیدت التاء عند سیبویه عوضا عن یاء النسبة وانما حذفت فیها لکون صیغة
الجموع ثقیلا لفظا ومعنی فلا یجعل مع شیء کاسم واحد الا مع خفیف والتاء اخف من الیاء
المشددة وبینهما مناسبة فلذا اختیرت (لکونهما من حروف الزیادة) للعوض کذا افاد الشیخ الرضی قوله التابعون فی الاصول
ای المراد بالتبعیة الموافقة فی اکثر الاصول المهمة فلا یرد ان هذه العقائد کما هی عقائد الاشاعرة
فهی عقائد السلف الصالح والتابعین والصحابة وهم غیر الاشاعرة فانهم الذین اتبعوا الشیخ
ابا الحسن الاشعری وهو کان بعدهم قوله قبیلة من الیمن کان ابوها حین ولد ذا شعر عظیم
فی الراس کذا قیل قوله سیاق الحدیث وهو قوله الذین هم علی ما انا علیه واصحابی قوله بانهم
ای بان الفرقة الناجیة قوله المتعبدون یقال تعبد ای تنسک وهو لازم کذا فی الصراح

ای تلمیذ ابی نصر تلمیذ ابی بکر الجرجانی تلمیذ محمد بن الحسن الشیبانی من اصحاب الامام الاعظم ابی حنیفة الکوفی رح کذا قیل ۱۲ مولوی ... ۱۲

وعن اصحابہ رضہ ولایتجاوزون عن ظواہرہا الا بالضرورۃ

قولہ ولایتجاوزون آہ اعلم ان الکل متفقون علی ان العقل مقدم علی النقل ولیس ان المعتزلۃ
حاکمون بدلالۃ العقل بدون الالتفات الی النقل وتاویلہ ولیس ان الاشاعرۃ لایلتفتون
الی دلالۃ العقل بل یعتقدون ظواہر الحدیث وان خالفت العقل فان الاشاعرۃ اولوا الید
والاستواء علی العرش ووجہ الرب الی غیر ذلک بل مشربا لکل ان النقل اذا کان مخالفا للعقل
یعمل علی حکم العقل لاان مخالفۃ النقل للعقل علی نحوین آلاول ان یقوم دلیل قطعی عند العقل
علی استحالۃ مضمون النقل وآلثانی ان العقل لایدرکہ ویستبعدہ ولیس عندہ دلیل ایضا علی
امتناع مضمون النقل فالاشاعرۃ انما یتجاوزون عن ظواہر النصوص فی الصورۃ الاولی
لافی الصورۃ الثانیۃ ولذا یثبتون ماجاء فی الاخبار من احوال الصراط والقبر وسائر احوال
البرزخ ویؤلون ماجاء فی النصوص من اثبات الجہۃ والجسمیۃ والمکان لہ تعالی لانہ موجب
للامکان وہو یضاد الوجوب الذاتی فہذا التاویل بالضرورۃ وآما المعتزلۃ فانما یتجاوزون
عن الظواہر بمجرد استبعاد العقل من غیر ضرورۃ ولذا انکروا عذاب القبر والصراط وسائر
احوال البرزخ فلیس انکار الصراط منہم الا لاحالتہم عبور الانسان علی جرم دقیق من الشعر
احد من السیف ولم یدرکوا ان قدرۃ اللہ تعالی لاتمنع عنہ فوضح الفرق واندفع ماقیل انہ
لافرق بین المعتزلۃ والاشاعرۃ فان العقل مقدم علی النقل اجماعا عند المخالفۃ وباب
التاویل مفتوح عند الفریقین فتامل وآلفاضل البغدادی فرق بین المعتزلۃ والاشاعرۃ
بان حسن الشیٔ وقبحہ شرعی عندہم فکل ماامر بہ الشارع فہو حسن وکل مانہی عنہ فہو قبیح ولو انعکس
الامر لانعکس الامر فلیس للعقل فیہ مدخل فیتبعون الشارع بدون التفتیش فی
اوامرہ ونواہیہ بخلاف المعتزلۃ فانہم قالوا الحسن والقبح العقلیین للاشیاء فقد یوافقہما
ظاہر النص وقد یخالفہما والواجب الاتباع لما فی نفس الامر فیتوقفون فی الظاہر فی اول
الامر حتی یجدوا ما فی نفس الامر وہو مخالف لہ فیأولوا الظاہر او یوافق لہ فیتبعونہ فالمعتزلۃ
للعقل اطوع عن الشرع وفیہ خدشۃ من وجوہ افادہا المولی المحقق الرئیس المدقق افاض اللہ
فیوضہ علینا اما اولاً فبان الخلاف المعتبر بین الفرق ہو الخلاف عقیدۃً کما مر والخلاف

ولا یستر سلون مع عقولهم کالمعتزلة ومن یحذو حذوهم ولا یع النقل عن غیرهم کالشیعة المتبعین لما روی عن المتهم لاعتقادهم العصمة فیهم قال ابن المطهر الحلی فی بعض تصانیفه قد باحثنا فی هذا الحدیث مع الاستاذ نصیر الدین محمد ابن الطوسی فی تعیین المراد من الفرقة الناجیة فاستقر الرای علی انه ینبغی ان تکون تلک الفرقة مخالفة لسائر الفرق مخالفة کثیرة وما هی الا الشیعة الامامیة فانهم یخالفون غیرهم من جمیع الفرق مخالفة بینة بخلاف غیرهم من الفرق فانهم متقاربون فی اکثر الاصول

فی الحسن والقبح فی کونها عقلیین او شرعیین انما هو فی العملیات دون العقائد فلا یکون مسئلة الحسن والقبح مبنی للخلاف واما ثانیا فبان الماتریدیة من حزب الاشاعرة مع انهم قالوا بحسن والقبح العقلیین واما ثالثا فبان الاتباع لما فی نفس الامر واجب علی کل فرقة والاتباع للشرع لیس الا لان الشرع کشف ما فی نفس الامر فلا تخصیص فی ذلک للمعتزلة قوله ولا یستر سلون الاسترسال گستاخ شدن وتعدیته بمع وان کان یتعدی بالی تضمین معنی المصاحبة والمعنی انهم لا یسترسلون مصاحبین مع عقولهم بحیث یترکون العمل بالنقل بمجرد استبعاد العقل مضمونه قوله کالشیعة آه ههنا اختلاج فانه ان اراد ان الشیعة یتبعون الائمة الذین هم عترة الرسول صلی اللہ علیه وآله لکونهم مجددی دین لا لانهم ناقلوه عن ناقد الدین فهو افتراء وان اراد ان الشیعة یتبعون الائمة لانهم نقلوا الدین وهم عدول الامة حتی اثبتوا العصمة لهم فالطعن اما لعدم کون الائمة عدولا فهو تزلزل الایمان او لعدم صحة الاتباع بالائمة وان کانوا عدولا فهو ترجیح بلا مرجح فان معاشر الاشاعرة انما یتبعون الاشعری والشافعی لانهما ناقلا الدین عادلین فلا فرق فتدبر قوله ینبغی ان تکون آه ههنا بحثان الاول انه لم کان ینبغی ان تکون الفرقة الناجیة مخالفة لسائر الفرق مخالفة کثیرة ای فی اکثر الاصول فان مدار النجاة علی الحقیة والصدق فلو کان عشرة عقائد مثلا حقة فمن خالفه واحدة منها لم لا یجوز ان یکون موجبا للهلاک والناریة نعم یجب کون الفرقة الناجیة مخالفة لسائر الفرق فانهم علی ما علیه النبی صلی اللہ علیه وآله وسلم وسائر الفرق اهل الاهواء والبدع لکن این هذا من ذلک القدر الثانی انه ... الفاضل القرآباغی وتلخیصه ان المناط للنجاة توسط المسلک بین الافراط والتفریط

الفاضل القرآباغی یوسف الکوسج ۱۰۳۴ سنه

قلت الشيعة توافق المعتزلة في اكثر الاصول ولا يخالفها الا في مسائل قليلة اكثرها
ما يتعلق بالامامة وهي بالفروع اشبه بل الاليق بذلك هم الاشاعرة فان اصولهم
مخالفة لاكثر اصول المذاهب لا يوافقهم فيها غيرهم كمسألة الكسب ورؤية الله تعالى
مع كونه غير جسم وتنزيهه عن المكان والجهة بل جوزوا رؤية كل موجود من الاعراض

فان خير الامور اوسطها الا الاختلاف في المسائل الكثيرة وهذا في الاشاعرة فانهم يقولون ان
العبد كاسب لا فعال له لا مجبور محض كما عند الجبرية ولا قادر مطلق كما عند المعتزلة ويقولون
ان رؤيته تعالى يقع مجردا عن الجهة والمكان والجسمية وليس الله تعالى بجسم مع انه يرى
كما عند المجسمة وليس ان الرؤية يمتنع كما عند المعتزلة وان احيط الكلام فلا يرتاب احد
بتوسط مسلك الاشاعرة وفيه ما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا
من ان مدار النجاة هو الحقية والمطابقة والتوسط لا يستلزم الصدق فتدبر قوله قلت الى
آخره جواب بمنع الحصر المستفاد من قوله وما هي الا الشيعة بعد تسليم ان الفرقة الناجية
ينبغي ان تكون مخالفة لسائر الفرق في اكثر الاصول قوله وهي بالفروع اشبه فانه من
الاحكام المتعلقة بافعال المكلفين اذ نصب الامام واجب على الامة سمعا عندنا ثم اعلم ان
نصب الامام بعد انقراض زمان النبوة اما غير واجب بل جائز كما ذهب اليه الخوارج
وقال الهشام الفوطي من الخوارج واتباعه انه يجب عند الامن دون الفتنة وقال
ابو بكر الاصم منهم انه يجب عند الفتنة دون الامن واما واجب فاما على الله تعالى كما ذهب
اليه الشيعة الامامية والاسمعيلية او علينا فاما عقلا كما ذهب اليه الزيدية واكثر المعتزلة او سمعا
كما هو عندنا او سمعا وعقلا كما هو عند بعض المعتزلة كالجاحظ والكعبي وابي الحسين ولنا انه
لا وجوب على الله تعالى ولا حكم للعقل في ذلك فالوجوب علينا سمعا فان نصب الامام مما يتوقف
عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعا كالواجب الشرعي
والتفصيل في الكبار في مبحث الامامة قوله بذلك اي باستحقاق النجاة بسبب المخالفة الكثيرة
مع سائر الفرق قوله بل جوزوا الخ قالوا انا نرى الاعيان والاعراض قطعا فمتعلق الرؤية
اما الحدوث او الامكان او الوجود اذ لا رابع يشترك بينهما والحدوث هو الوجود بعد العدم

وغیرہا حتی جوزوا رؤیۃ الاصوات والطعوم والروائح وجوزوا رؤیۃ اعمی الصین بقۃ اندلس استناد الممکنات کلہا الی اللہ تعالی ابتداء وکون الصفات لا ہی عین الذات ولا غیرہا والفرق بین الارادۃ والرضا الی غیرہ

والامکان ہو عدم ضرورۃ الوجود والعدم ولا مدخل للعدم فی کونہ متعلق الرؤیۃ بان یکون نفسہ او جزاءہ فتعین الوجود فہو المتعلق الاول للرؤیۃ وہو مشترک بین الصانع وغیرہ ولیس شیٔ من خواص الممکن شرطا او شیٔ من خواص الواجب مانعا فیصح ان یرے الواجب سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغیر ذلک وعدم رؤیۃ بعضہا بناء علی ان اللہ تعالی لم یخلق رؤیتہا فی العبد علی طریق جری العادۃ ویجوز عندہم ایضا رؤیۃ کل موجود بکل عضو فانہ یجوز ان یلطف الغذاء فی الابدان بالریاضات او بعنایۃ الحق تعالی بحیث یکون روح کل عضو من البدن کروح العصبتین المجوفتین ومجمع النور فیری بہ **قولہ** رؤیۃ اعمی الصین ای مع بقاء العمی اذ لا استبعاد فیہ عند قدرتہ تعالی والصین بالکسر چین وہی بلاد الترک کذا فی الصراح والبقۃ البعوض فی الاندلس بلدۃ من البلاد المغربیۃ **قولہ** الی اللہ تعالی ابتداء لا کما یقول بعض الفلاسفۃ من ان اللہ تعالی ابدع العقل الاول وبواسطتہ یوجد الممکنات ولا کما یقول المعتزلۃ من ان العبد خالق لافعالہ **قولہ** وکون الصفات الخ اعلم ان الفلاسفۃ ذہبوا الی ان الصفات عین ذاتہ تعالی ومرجع کلامہم اذا حقق الی نفی الصفات وترتب ثمرات الصفات علی الذات وذہب المعتزلۃ الی انہا غیرہا کذا ذکرہ ابن ماجہ والمشہور عن المعتزلۃ انہم موافقون للفلاسفۃ ومذہب اہل السنۃ والجماعۃ ان الصفات لیست عین الذات ومتحدۃ معہا مفہوما ومصداقا ضرورۃ ثبوت التغایر بین الصفۃ والموصوف ولیست غیر الذات والمراد بالغیر الغیر الاصطلاحی وہو الذی یمکن انفصالہ عن الشیٔ فصفاتہ تعالی لا تنفک عن ذاتہ ازلا وابدا بخلاف صفات مخلوقاتہ تعالی ولا یذہب علیک ان الشیعۃ ایضا قالوا بزیادۃ الصفات علی ذاتہ تعالی وعدم العینیۃ وحملوا الزیادۃ علی ما حمل علیہ الاشاعرۃ فلیس ہذہ المسألۃ مما یخالف فیہا جمیع اغیار الاشاعرۃ فتدبر **قولہ** والفرق بین الارادۃ والرضا فان الارادۃ صفۃ ذاتیۃ تخصص احد طرفی الشیٔ المقدور من الفعل

ذلك من المسائل التي شنع مخالفوهم عليهم فيها كما شحنوا به كتبهم ثم الاجماع ههنا بمعنى الاتفاق لا بالمعنى المصطلح وهو اتفاق جميع اهل الحل والعقد

والشرك بالوقوع في وقت ما مع استواء نسبة القدرة الى جميع الممكنات وكل ما كان ويكون فهو بارادته تعالى فهو الفعال لما يريد قال الله تعالى فمن يرد الله ان يهديه

يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا والرضا صفة غير الارادة اي ترك الاعتراض الا ترى ان الكفر صادر بارادة الله تعالى والله لا يرضى لعباده الكفر والعبد يريد شرب الدواء البشع ولا يرضى به وهذا عند الاشاعرة واما عند المعتزلة فهما ليستا بمتباينتين ولذا يقولون ان الله لا يريد ما لا يرضى به فالكفر يريده الشيطان وكان عمرو بن عبيد الله من المعتزلة مع المجوسي في السفينة فقال له لم لا تسلم قال لان الله تعالى لم يرد اسلامي فاذا اراد اسلمت فقال ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب فرجع عمرو بن عبيد الله عن مذهبه بعد الزام قوله شنع التشنيع زشت گفتن بر كسى وصلته بعلى كذا في الصراح قوله مخالفوهم اي مخالفوا الاشاعرة قوله كما شحنوا به آگنده كردن قال الله في الفلك المشحون كذا في الصراح قوله اتفاق جميع اهل الحل والعقد المراد باهل الحل والعقد المجتهدون فان اهل الاجماع من كان مجتهدا كما يشهد به كتب الاصول فلا عبرة لاتفاق غير المجتهدين كالعامة الا فيما يستغنى فيه عن الراي والاجتهاد كالاحكام المنصوصة بالنصوص المفسرة وانما زاد لفظ الجميع ايماء الى ان الشرط في الاجماع اجتماع الكل وخلاف الواحد مانع كخلاف الاكثر على ما هو المختار كذا في المسلم وغيره واومى بالاطلاق الى ان الاجماع الذي هو حجة لا يختص بالصحابة ولا باهل بيت النبي صلى الله عليه وسلم خلافا للشيعة ولا باهل المدينة الطيبة خلافا لمالك فقط لاطلاق الحديث الذي دل على كون الاجماع حجة وهو لا يجتمع امتي على الضلالة والتفصيل في الاصول والكلام ثم اعلم ان اهل الحل والعقد من به انحلال الغموض والمشكلات وانعقاد الامور الشرعية والناس يتبعون احكامه كذا افاد في عمي الاستاذ العلام ادام الله علوه ومجده وقال العارف الجامي ان اهل الحل والعقد هم الاولياء الذين يتصرفون في الجبال ...

من الامة فی کل عصر علی حکم من الاحکام الدینیة فان المذکورات لیست کذلک ولذلک نسبلی طائفة مخصوصة وهم السلف الصالحون من المحدثین العارفین باحادیث

کل مجتهد اهل الحل والعقد ولا ان یکون اهل الحل والعقد مجتهدا فالنسبة بین اهل الحل والعقد والمجتهد العموم والخصوص من وجه فکان الاولی للشارح ان یقول اتفاق جمیع المجتهدین کذا قال الفاضل اللاهوری وارادة المجتهدین من اهل الحل والعقد وان کانت تصح ههنا لکنها لا تنفی الا ولویة کما فهم بعض الاعلام دام ظله وما توهم من انه یقال هذا مجمع علیه عند الحنفیة والشافعیة او علماء الاصول فلیس لازما فی الاجماع الاصطلاحی ان یکون الاجماع عن الجمیع ففیه ان الاجماع فی هذا القول بالمعنی اللغوی لا الاصطلاحی قوله من الامة ای من هذه الامة المحمدیة وبهذا خرج ارباب الشرائع السابقة فانه لا عبرة فی الاجماع بالکفار کذا فی المسلم قوله فی کل عصر هذا بظاهره یوهم انه لا بد فی الاجماع من اتفاقهم فی کل عصر بعد عصر فکان الاجماع لا یتم الا باتفاق مجتهدی جمیع الاعصار فیلزم علی هذا ان لا یمکن تحقق اجماع اصلا ولذا قال الفاضل اللاهوری ان الصواب ترک لفظ کل کما فی عبارات القوم ویمکن ان یوجه بان معناه فی ای عصر کان من عصر الصحابة او غیرهم فیکون هذا ردا علی من خصص الاجماع بالصحابة او یوجه بان معناه فی ای زمان کان قل او کثر فیکون احترازا عن قول من قال انه یشترط لکون الاجماع حجة انقراض العصر ای موت جمیع من هو من اهل الاجتهاد فی وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم علی حکم فیها قوله علی حکم من احکام الدین یستفاد منه ان الحکم المجمع علیه یلزم ان یکون شرعیا والیه میل صاحب التوضیح فالاجماع علی الامر اللغوی کقولنا ثم للتراخی وعلی الامر العقلی کحدوث العالم لا یکون اجماعا اصطلاحا والذی علیه الاکثرون کابن الحاجب وغیره ان الاجماع اتفاق مجتهدی الامة علی امر شرعی او عقلی او لغوی دینی او دنیوی کامور سیاسة الرعیة والحرب قوله فان المذکورات یعنی ان جمیع العقائد المذکورة فی هذه الرسالة لیست مما اجمع علیه بالمعنی الاصطلاحی وان کان بعضها کک قوله ولذلک نسبه آه ای لاجل ان الاجماع ههنا بالمعنی اللغوی نسبلی طائفة مخصوصة فان الاجماع الاصطلاحی لا یحتاج الی نسبة ولیس مراد الشارح ان نسبة الاجماع الاصطلاحی الی الطائفة المخصوصة

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وتمییز اقسامہا من الصحیح والحسن والضعیف وغیرہا ونقدہا
من الموضوعات واہلہ المسلمین واہل السنۃ والجماعۃ علی ان العالم وہو فی الاصل
مایعلم بہ الشئ کالخاتم لما یختم بہ الشئ ثم غلب علی مایعلم بہ اللہ تعالے

لاتصح اصلاحتی یرد ما اوردہ الفاضل العراقی یاغی من ان النسبۃ الی الطائفۃ المخصوصۃ
وہم السلف من المحدثین لاتدل علی ان لیس المراد الاجماع المصطلح بجواز ان یکون السلف
من المحدثین جمیع اہل الحل والعقد فی زمانہم فینعقد الاجماع باتفاقہم انتہی قولہ من الصحیح
آہ قال الشیخ المحدث عبد الحق الدہلوی رح الشاذ فی الاصطلاح ماروی مخالفا لما رواہ
الثقات فان لم یکن رواتہ ثقۃ فہو مردود وان کانوا ثقۃ فسبیلہ الترجیح بمزید حفظ
وضبط او کثرۃ عدد ووجوہ اخر من الترجیحات فالراجح یسمی محفوظا والمرجوح شاذا
والمعلل بفتح اللام اسناد فیہ علل واسباب غامضۃ خفیۃ قادحۃ فی الصحۃ یتنبہ بہا الحذاق
المہرۃ من اہل ہذا الشان کارسال فی الموصول ووقف فی المرفوع ونحو ذلک الصحیح
ما ثبت بنقل عدل تام الضبط غیر معلل ولا شاذ فان کانت ہذہ الصفات علی وجہ الکمال
والتمام فہو الصحیح لذاتہ وان کان فیہ نوع قصور ووجد ما یجبر ذلک القصور من کثرۃ الطرق
فہو الصحیح لغیرہ وان لم یوجد فہو الحسن لذاتہ وما فقد فیہ الشرائط المعتبرۃ فی الصحیح کلا او بعضا
فہو الضعیف والضعیف ان تعدد طرقہ وانجبر ضعفہ یسمی حسنا لغیرہ قولہ مایعلم بہ الشئ فیہ
ایماء الی ان العالم مشتق من العلم لا العلامۃ قولہ کالخاتم آہ قیل قیاس العالم علی الخاتم
یقتضی اطلاق العالم علی شخص واحد کما ان الخاتم یطلق علیہ مع انہ لایقال عالم زید فیہ
ان التشبیہ انما ہو فی مجرد کونہ اسم الآلۃ لا فی جمیع الاحکام فتدبر قولہ مایعلم بہ اللہ آہ ای
جنس مما یعلم بہ اللہ من الجواہر والاعراض فانہا لامکانہا وافتقارہا الی المؤثر القدیم لذاتہ
تدل علی وجودہ فالعالم یطلق علی المجموع کما ہو الشائع وعلی کل جنس منہا فیقال عالم الحیوان
وعالم النبات الی غیر ذلک لا یطلق علی کل فرد من الافراد فلا یقال عالم زید فہو موضوع
للقدر المشترک بین المجموع وکل جنس ولذا جمع وقیل انہ اسم موضوع للقدر المشترک بین
کل جنس من اجناس ذوی العقل وبین کل الاجناس فیقال عالم الانس عالم الجن عالم الملک

قولہ الفاضل العراقی یعنی المحقق ح ١٢ منہ
قولہ الفاضل الفاضل الجنبی ح ١٢ منہ
قولہ المختص الاتیۃ الکلیۃ وجنس المخلفۃ

وهو ماسوى ذاته وصفاته حادث ولما كانت الفلاسفة اصطلحوا على اطلاق الحدوث على المسبوقية بالذات بالعدم بمعنى ان كونه مسبوقا بوجود الفاعل سبقا ذاتيا يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات وحاولوا بيان ذلك بمقدمات فصلناها في حواشي شرح التجريد وبينا انه لايتم استدلالهم كيف والتقدم الذاتي تقدم المحتاج اليه على المحتاج واذا كان العدم سابقا على وجود الممكن بالسبق الذاتي كان جزءا من علته التامة قطعا

قوله ماسوى ذاته وصفاته المراد بما الجنس الموجود والمراد بالصفات الصفات الثبوتية القديمة فانها المتبادرة فهي ليست من العالم واما صفاته الاضافية او السلبية فهي تخرج من قيد الموجود فتدبر قوله فصلناها آه نلقى عليك طرفا منه نقل الشارح هناك قول الشيخ الرئيس حيث قال في الفصل الثاني من سادسة الهيات الشفاء بعدما ذكر سبقة كل معلول بعلته ان للمعلول في نفسه ان يكون ليسا وله عن علته ان يكون ايسا والذي يكون للشيء في نفسه قدم عند الذهن بالذات لا في الزمان عن الذي يكون له عن غيره فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات فان اطلق اسم الحدوث على كل ماله ايس بعد ليس و ان لم يكن بعدية في الزمان كان كل معلول محدثا انتهى قرر وعليه ايرادات منها ما اورده الشارح في حواشي شرح التجريد واصله من الامام وهو انا لانسلم ان للمعلول في نفسه ان يكون ليسا فان الممكن محتاج في كلا الطرفين الى العلة فكما انه ليس له في نفسه ان يكون ايسا كذلك ليس له في نفسه ان يكون ليسا ومنها ما قال الفاضل القراباغي من ان العدم لما تقدم على الوجود تقدما بالذات صار جزءا من العلة التامة والعلة التامة واجزاؤها تجتمع مع المعلول فيلزم اجتماع العدم والوجود وهو محال فان قيل ان العدم يكون معدا فلا يجتمع مع الوجود قيل فح يلزم تقدم العدم على وجود المعلول بالزمان ايضا كما هو بالذات فيلزم حدوث العالم باسره بالزمان وهو خلاف مذهب الحكماء ويمكن ان يقال ان العدم المتقدم هو اللاوجود مع نفسه ليس هو نقيض للوجود من العلة فلا يلزم اجتماع النقيضين ومنها ما في القبسات من انه لو تقدم العدم على الوجود تقدما ذاتيا لزم كون العدم علة والوجود معلولا والضرورة تشهد

ع
الفاضل
القراباغي
يوسف
الكوسج

باستحالة علاقة العلية بين المتباينين المتباعدين وانت تعلم ان هذا قريب لما اخذ مما قال الفاضل القراباغي وقد مر آنفا فجوابه هو جوابه ومنها ان العدم المتقدم اما العدم السابق فهو بينا في الازلية او العدم اللاحق فهو بينا في الابدية مع ان الحكما وصرحوا بازلية المعلول وابديتها وفيه ان كون العدم المتقدم العدم السابق انما بينا في الازلية لو كان التقدم والسبقة بالزمان واذ ليس فليس فتدبر ومنها ما اورده الامام من انه لو كان العدم للمعلول في نفسه يلزم كونه ممتنعا لا ممكنا وهو الانقلاب المستحيل ومنها انه لو سلمنا ان للمعلول في نفسه ليسا لكنه لا نم ان ما للشئ في نفسه مقدم بالذات وعلة لما للشئ من غيره فلا يلزم تقدم بالذات للعدم على الوجود وان تمسكت بما قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات من ان ارتفاع ما هو للشئ في نفسه يستلزم ارتفاع ذلك الشئ وارتفاعه يوجب ارتفاع ماله من غيره فتحقق علية الاول للثاني يدفع بان غاية ما لزم من بيانكم استلزام ما للشئ في نفسه لماله عن غيره لا العلية المطلوبة ويمكن ان يثبت العلية بانه لا يمكن ان يتحقق ما للشئ من غيره الا ويكون ما للشئ في نفسه متحققا وقد يمكن ان يكون ما للشئ في نفسه متحققا بدون تحقق ماله لغيره وهذا معنى الاحتياج والتقدم الذاتي والعلية ومصداقه الترتب بالفاء كما بين الواحد والاثنين فعليك بالانصاف ووجه الفاضل اللاغنوي كلام الشيخ بما حاصله ان ليس المراد من كون العدم للمعلول في نفسه انه تقتضي العدم حتى يمتنع او انه اولى به لانتفاء الاولوية الذاتية بل انه لا يحتاج في عدمه الى تاثير وايجاد وخلق وجعل كما في وجوده لان علية العدم ليس بالتاثير والايجاد بل هي عبارة عن عدم التاثير في الوجود فالعدم اولى للممكن لاجل هذا واحق ولا نعني للتقدم الذاتي الا الاحقية وفيه ان كون العدم احق للممكن لكونه غير محتاج الى تاثير لا يدركه العقل المتوسط والشيخ في الشفا صرح بان وجود الممكن لا لذاته بل لعلة وجودية وكذا عدم الممكن لعلة عدمية على ان كون الشئ اولى بشئ واحق به بواسطة عدم الاحتياج الى التاثير نوع آخر من التقدم فلا ينحصر التقدم في الخمسة وقد صرح وفيه ما سياتي فانتظره وقد يوجه كلام الشيخ بان الوجود زائد على الماهيات الممكنة على ما تقرر في الالهي فهو من العوارض والعارض يكون مسلوبا عن مرتبة نفس المعروض من حيث هي هي فكل موجود بغيره اذا لاحظ العقل نفس ذاته

ع الفاضل القراباغي يريد الصحيح منه
ع الفاضل اللاغنوي ازاحات الشيخ منه

مع قطع النظر عن العلة بجده مسلوب الوجود سلبا بسيطا لا عدو ليا فانه ايضا من العوارض وهذا السلب هو العدم فالماهية معدومة بحسب ذاتها ولا تقبل الوجود الا بعد كونها معدومة في مرتبة ذاتها وهذا النحو من القبلية وهو الحدوث الذاتي وهو المطلوب ولا يلزم من تحقق السلب بالنظر الى ذاتها امتناعها كما فهم الامام لانه ليس ذلك باقتضاء منها بل بنفس ملاحظة العقل ولا يرد الايراد الذي اورده الشارح تبعا للامام وقد مر تقريره ايضا لان غرض الشيخ ليس انه معدوم في نفسه بمعنى انه متصف بالعدم على طريق السلب العدولي بل غرضه انه مسلوب الوجود وهو غير كونه متعدوما فان قلت هذا النحو من التقدم للعدم على الوجود ليس هو التقدم الذاتي بالمعنى المشهور وهو تقدم العلة على المعلول فانه لم يثبت بهذا البيان علية العدم للوجود فيكون التقدم بمعنى آخر فيبطل حصر التقدم في الخمس المشهورة فان هذا القسم من التقدم الذاتي سوا اقلت لا مضايقة في بطلان الحصر فانه ليس عقليا كما قالوا في تقدم المعروض على العارض انه خارج عن الاقسام المشهورة ولا يبعد ان يقال ان المتكلمين لا ينكرون تحقق هذا السلب بهذا التقدم وانما ينكرون تقدم العدم على الوجود تقدما بالذات وهو لم يثبت فكان النزاع لفظيا فتامل ولتفصيل موضع آخر وثانيا انه وجه الشارح الحدوث الذاتي في الحواشي القديمة من قبل الفلاسفة بتوجيه اشار اليه ههنا بقوله بمعنى ان كونه مسبوقا آه وتقريره ان الفاعل مقدم على المعلول تقدما ذاتيا ضرورة فليس وجود المعلول في مرتبة الفاعل بل عدمه فيكون عدم المعلول مقدما على وجوده تقدما ذاتيا واعترض الشارح هناك في بحث الماهية وغيره بان الماهية من حيث هي هي ليست آ وليست ليس آ فالجسم في الخارج ابيض بعد تحقق البياض فيه وهو في مرتبة وجوده السابق على البياض لا ابيض ولا لا ابيض وليس ذلك ارتفاع النقيضين المستحيل لان المستحيل ارتفاعهما بحسب نفس الامر مطلقا لا بحسب مرتبة من المراتب ثم لا يذهب عليك ان نقيض كل مفهوم رفعه على سبيل السلب البسيط لا السلب العدولي كما في القبسات فلو اراد بالنقيضين النقيضين اللذين يكونان في القضيتين اي الموجبة والسالبة البسيطة فارتفاعهما عن المرتبة ايضا ممتنع الا ترى انه اذا لم يكن الجسم ابيض ولم يكن الماهية آ تحقق سلب لا ابيض

ای ليس

بموجود ۱۲

بمعنى انه

متصف

بالعدم ۱۲

فلا يتحقق العلة التامة البسيطة اصلا

عن الجسم وسلب آه عن الماهية سلبا بسيطا قطعا الخ ش ايضا لم يرد هذا المعنى من النقيضين كما يظهر من مطالعة كلامه ههناك حيث قال فالموجبات باسرها كاذبة والسوالب باسرها صادقة وان اراد بالنقيضين النقيضين اللذين يكونان فى المفردات اى على طريق السلب العدولى فارتفاعهما عن المرتبة متحقق كما قال الش بل واجب فان جميع المحمولات الايجابية والسلبية مسلوبة عن مرتبة الماهية ولكن هذا الارتفاع لا ينفع الش ههنا فان الكلام فى السلب البسيط اذ المقصود ان عدم المعلول صدرا بسيطا يكون فى مرتبة الفاعل قبل وجود المعلول ولا يقدح اعتراض الش فتدبر قوله فلا يتحقق العلة التامة آه اعلم انه لما وردوا الاعتراض على بساطة العلة التامة بانه لابد من امكان المعلول فيلزم تركبها فقد اجيب عنه بوجوه منها ان امكان المعلول معتبر فى جانب المعلول فان الشى ما لم يكن ممكنا لم يطلب له علة فلا يعتبر الامكان فى جانب العلة فلم يمنع بساطة العلة وفيه ان المادية والصورية معتبرتان فى جانب المعلول وجزآن للعلة التامة فالمانع من ان يكون الامكان مع اعتباره فى جانب المعلول معتبرا فى جانب العلة ومنها ان الامكان امر سلبى انتزاعى عبارة عن سلب ضرورة التقرر واللاتقرر او عن سلب ضرورة الوجود واللاوجود فلا يصلح لان يكون علة للممكن فان ما انتزاعى لا تحصل له قبل الانتزاع عن منشأه واما بعد الانتزاع فهو متاخر عن المنشأ فكيف يكون علة له وان جعل الامكان علة باعتبار المنشأ فمنشؤه هو نفس ماهية الممكن ولا يجوز ان يكون نفس ماهية علة له لان علة الشى لا تكون متحدة به وان قيل ان نفس الممكن من حيث اتحاده مع الامكان علة لنفسه مع قطع النظر عن هذه الحيثية فالمتقدم معلول والمتاخر علة وهو فحش ولا يجوز ايضا ان يكون الامكان علة لوجود الممكن فانه على راى الجعل البسيط لا يتصور اعتبار الوجود فى المعلول واما على راى الجعل المولف فالامكان كيفية النسبة وهى امر اعتبارى انتزاعى ومنشؤه ومصداقه فى الخارج ليس الا نفس الماهية فهو بحسب مفهومه لا يصلح للعلية واما مصداقه اى نفس الماهية فهو قابل لوجوده والقابل لا يكون فاعلا له وما اشتهر من ان الشى امكن فوجد فلا يقتضى علية الامكان للوجود بل انما يستدعى تقدم الامكان على الوجود وهو تقدم

وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم اردف ذلك بقوله كان بقدرة الله تعالى لجاز ان لم يكن اوجده

آخر سوى التقدمات الخمس المشهورة كما في تقدم العدم على الوجود على ما مر قال السيد الباقر في القبسات ان من انواع السبق ما هو بحسب اختلاف النسبة الرتبية الى الامر المفروض مبدأ محدودا وليس هذا الا نوعا واحدا وهو التقدم بالرتبة لا غير ومنها ما السبق فيه بحسب اختلاف السابق والمسبوق في المعنى الذي فيه التقدم والتاخر بالزيادة والنقصان والراجحية والمرجوحية وهو ايضا ليس الا نوعا واحدا وهو التقدم بالشرف ومنها ما القبلية فيه بحسب الانفكاك والانفراد بين القبل والبعد في ظرف الوجود ووعاء الحصول وتخلف البعد عن القبل في ذلك الظرف بحسب متن الواقع لا بحسب خصوص مرتبة العلية وان كانت هي من مراتب نفس الامر وذلك نوعان مختلفان هما التقدم الزماني والتقدم السرمدي وهذه الانواع الاربعة ليست باعتبار العلاقة الذاتية بين القبل والبعد بالافتقار والاستناد اصلا ومنها ما بحسب العلاقة الذاتية الارتباطية بينهما بالوجهين المذكورين وانما التقدم والتاخر فيه بالانفراد والتخلف في التقرر والوجود ولكن لا في متن الواقع بل في خصوص المرتبة العقلية واعني بها مرتبة ذات المتقدم ومرتبة ذات المتاخر وليس هو الا التقدم الذاتي وذلك انواع ثلثة التقدم بالطبع والتقدم بالماهية والتقدم بالعلية انتهى ملخصا ومنها ما اجاب به الشارح في الحواشي القديمة على شرح التجريد بانهم ارادوا بالعلة ما يحتاج اليه الممكن في وجوده فنفس الاحتياج وما هو سابق عليه كالامكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لانها غير منظور اليها في هذا النظر بل هي مفروغة عنها عند هذا النظر ولا يذهب عليك ان عدم الممكن لو تقدم على الوجود تقدما ذاتيا فليكن حاله كحال الامكان ونحوه فكما ان الامكان لا يقدح في تحقق العلة التامة البسيطة كذلك هذا العدم ايضا لا يقدح فعليك بالاعتبار قوله وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم فانهم صرحوا ان الواجب تعالى علة تامة للعقل الاول وهو بسيط ذهنا وخارجا من الامور العينية والامور الذهنية من جميع الوجوه ومن هذا يندفع ان القائلين ببساطة العلة انما يحكمون ببساطتها عن الامور الخارجية فقط لا الذهنية ايضا والعدم على تقدير كونه علة انما هو من الامور الذهنية لا العينية فلا يخل اعتباره مع العلة ببساطتها اصلا قوله اى وجد آه ايما الى ان الكون

فی الموقعین تامۃ لا ناقصۃ **قولہ** بعدیۃ زمانیۃ اعلم ان البعدیۃ الزمانیۃ عند المتکلمین تستلزم
الزمان فانہ عبارۃ عن کون المتقدم فی زمان والمتاخر فی زمان فورد علیہم ایرادات
الاول ان تقدم امس علی الیوم لیس بالعلیۃ والطبع لعدم الاحتیاج ولا بالشرف والرتبۃ
وہو ظاہر فیکون بالزمان فیلزم علی رأیکم ان یکون للزمان زمان والثانی ان العالم لما کان
حادثا فصار الزمان ایضا حادثا ای موجودا بعد العدم بعدیۃ زمانیۃ لکونہ من العالم فیکون
عدم الزمان فی زمان قبل حدوثہ فیلزم وجود الزمان قبل حدوثہ ہف والثالث ان
وجود العالم لما صار بعد عدمہ بعدیۃ زمانیۃ فصار عدمہ فی زمان قبل حدوثہ والزمان من
العالم فصار وجود العالم قبل حدوثہ ہف واجابوا عن ہذہ الایرادات الثلث بوجہین الاول
ان الزمان عند جمہور المتکلمین امر موہوم محض یقدر بہ المتجددات ولیس امرا موجودا فی الخارج
من العالم یتصف بالقدم والحدوث علی ما فی شرح المقاصد وفیہ ما افادہ المولی المحقق
الرئیس المدقق افاض اللہ فیوضہ علینا من ان ہذا انما یتم لو کان الزمان موہوما محضا
کانیاب الاغوال واما اذا کان انتزاعیا من الموجودات الخارجیۃ فلا اذ ینقل الکلام فی منشأ
انتزاعہ اللہم الا ان یقال ان منشأ الغیر القار لا یکون الا غیر قار کما یشہد بہ التخیل الصحیح
فلا فائدۃ فی نقل الکلام الی المنشأ فتدبر وثانیہما انہم ارادوا بالبعدیۃ الزمانیۃ معنی آخر وہو
بعدیۃ لا یجامع معہا القبل البعد وہو المراد ہہنا فبعدیۃ بعض اجزاء الزمان عن بعض وبعدیۃ
وجود الزمان عن عدمہ وبعدیۃ وجود العالم عن عدمہ بعدیۃ زمانیۃ بہذا المعنی ولا ضیر فان قلت
ان تاخر المعلول عن علتہ المعدۃ بعدیۃ زمانیۃ بہذا المعنی المراد مع ان بعدیۃ المعلول عن العلۃ
المعدۃ بعدیۃ ذاتیۃ قلت لا منافاۃ بینہما فانہ یجوز ان یکون لشئ واحد سبقان ذاتی وزمانی
باعتبارین **قولہ** کما ہو المتبادر ای من لفظ بعد فان لفظ البعد موضوع للبعدیۃ الزمانیۃ
لغۃ وعرفا والتبادر علامۃ الحقیقۃ والمتبادر ہو المعنی الحقیقی فلا یرد ان لفظ بعد اذا وضع
لہذہ البعدیۃ فاین التبادر ولا حاجۃ الی القول بان المراد بالتبادر سیاق الذہن بسرعۃ
فی اول الامر سواء کان بحسب الوضع او بحسب القرائن ثم لا یذہب علیک ان المتبادر من البعد

ر ؛ حضہ بعدہا نظام الملۃ والدین قدس سرہ ؍ ر ای فی جواب الایراد ؍

مجرد اصطلاح من الفلاسفة والمخالف فى هذا الحكم هم الفلاسفة فان ارسطو اتباعه ذهبوا

كما انه البعدية الزمانية كذلك لمتبادر من الحدوث الحدوث الزمانى والمحل ان كما اصطلحوا على الحدوث الذاتى كذلك اصطلحوا على البعدية الذاتية فلا نفع يعتد به فى الارداف بقوله كان بقدرة اسد تعالى بعد ان لم يكن فيتبصر قوله مجرد اصطلاح من الفلاسفة اى هو اصطلاح مخصوص بهم فلا يتبادر الذهن اليه فى عبارة المتكلمين وما قال الفاضل اللاهورى من ان كلام الشارح اشارة الى انه لا يترتب على هذا الاصطلاح كثير فائدة ففيه ان هذا الاصطلاح من الفلاسفة كسائر الاصطلاحات منهم وله فوائد كفوائدها كما لا يخفى على من زاول كتبهم واسفارهم قوله والمخالف فى هذا الحكم اى الايجاب الكلى وهو ان كل ما سوى ذات اسد وصفاته حادث الفلاسفة فانهم قالوا برفع الايجاب الكلى تلقى عليك حال اضطراب النقل مجملا فاقول قال الفارابى فى رسالته الجمع بين الرايين بعبارات طويلة ما حصله ان افلاطون وارسطو متفقان فى حدوث العالم حدوثا ذاتيا وقدم العالم قدما زمانيا واثبات الصانع القديم الواجب تم وابطال البخت والاتفاق وشنع الفارابى فيهما على من نسب القدم الذاتى وانكار الصانع اليهما او الى ارسطو تشنيعا شديدا وقال فى الملل والنحل انه حكى عن افلاطون قوم ممن شاهده وتلمذ له مثل ارسطاطاليس وطيماوس انه قال ان للعالم محدثا ازليا واجبا لذاته عالما بجميع معلوماته كان فى الازل ولم يكن فى الوجود رسم ولا طلل وخالفه تلميذه ارسطاطاليس فى حدوث العالم فان افلاطون يكمل وجود حوادث لا اول لها فانك اذا قلت كل منها حادث فقد اثبت الاولية لكل واحد وما ثبت لكل واحد وجب ان يثبت للكل ويؤيده ما فيه فى ترجمة ابرقلس من ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف القدماء صريحا وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا فنسج على منواله من كان من تلامذته وصرحوا القول فيه مثل الاسكندر الافروديسى وفرفوريوس كذا فى المقتبسات ويخالفه ما فيه فى ترجمة ارسطاطاليس من انه سأل بعض اليونانيين ارسطاطاليس فقال له ان كان لم يزل الباري تعالى لم يزل ولا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال له لم يكن حقيقية انما فعل ما فعل لانه جواد فقال فيجب ان يكون لم يزل لانه جواد لم يزل قال بمعنى لم يزل

له

الی قدم العقول والنفوس الفلکیة والاجسام الفلکیة بموادها وصورها الجسمیة و النوعیة واشکالها واضوائها والعنصریات بموادها ومطلق الصور الجسمیة

لا اول له ولفعل یقتضیه اولا واحتاج ما لا اول له وذی اول محال فقیل له فهل یبطل هذا العالم قال نعم قیل فاذا ابطله یبطل الجود قال یبطله لیصوغ الصیغة التی لا تحتمله الفساد وما فی ترجمة فرفوریوس من انه یدعی ان حکایة حدوث العالم عن افلاطون حکایة غیر صحیحة اذ لیس للعالم عنده بدو زمانی اصلا بل بدو ذاتی فحسب فانظر الی اختلاف النقول لا تجزم بواحد منها وذو العقول قوله الی قدم العقول العقل جوهر مجرد عن المادة فی ذاته وفعله قال الحکماء ان العقول انواع عشرة وکل منحصر فی فرد والعقل العاشر هو العقل الفعال وهی قدیمة بالزمان ازلیة ابدیة والتفصیل فی الالہیات قوله والنفوس الفلکیة هی نفوس مجردة عن المادة ذوات ارادة کلیة لا یکون تعلقها بجرم الفلک تعلق الانطباع بل تعلق التدبیر والتصرف کتعلق النفس الناطقة ببدن الانسان قوله بموادها وصورها آه اعلم ان الجسم عند المشائیة مرکب من جوهرین احدهما محل هو الهیولی الاولی وثانیهما حال هو الصورة الجسمیة ونوع الجسم یترکب من ثلثة اجزاء ثالثها صورة جوهریة بها تمیز الانواع وهی التی یقال لها الصورة النوعیة والطبیعیة وهی حالة فی الهیولی عند بعضهم وعند الاشراقیین ما ثبت الهیولی فالجسم عندهم هی الصورة الجسمیة لکن نوع الجسم عندهم مرکب منها ومن عرض قائم بها ویجوزون ترکب الجوهر من جوهر وعرض والشکل هو الهیأة الحاصلة من احاطة حد واحد او حدود للمقدار احاطة تامة وهذا القدر یکفی ههنا والمقام یابی عن التفصیل قوله واضوائها لا بحسب الحرکات الشخصیة والاوضاع الشخصیة فانها حادثة قطعا فان کل حرکة شخصیة مسبوقة باخری لا الی نهایة وکذا الاوضاع المعینة التابعة للحرکة واما مطلق الحرکة والوضع فقدیم عندهم ایضا فان مذهبهم ان الافلاک متحرکة حرکة مستمرة من الازل الی الابد بلا سکون اصلا کذا قالوا قوله والعنصریات ای العناصر الاربع والانواع التی تترکب عنها کما هو الظاهر وعلی هذا فالمراد بالاجسام الفلکیة الافلاک وما فیها وما فهم من کلام الخطیب من تخصیص العناصر فلا وجه له وتوجیه فالمراد بالانواع فیما سیاتی الاعم فتذکر قوله بموادها الاولی ان یقول بمادتها فان

لاشخاصها واما صورها النوعية فقيل بجنسها فان صور خصوصيات انواعها لا يجب
ان تكون قديمة والظاهر من كلامهم قدمها بانواعها ونقل عن افلاطون القول
بحدوث العالم فقيل ان مراده الحدوث الذاتي وقد رأيت كتابا بخط واحد
من الفلاسفة الاسلاميين قد نسخ قبل هذا التاريخ باربع مائة سنة وذكر فيه نقلا
عن ارسطاطاليس ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم الا رجلا واحدا منهم
فقال مصنف ذلك الكتاب ان مراد ارسطو من هذا الرجل هو افلاطون

مادة العناصر عندهم واحدة بالشخص بخلاف مواد الافلاك فان مادة كل فلك عندهم
مغايرة لمادة فلك آخر قوله لاشخاصها فان اشخاص الصورة الجسمية تنعدم بطريان الانفصال
واما الهيولى ومطلق الصورة الجسمية فباقية لورود واحدة بعد واحدة قوله فقيل بجنسها
يعني ان جنس الصور النوعية قديم بمعنى ان عنصرا من العناصر ومركبا من المركبات موجود
في كل آن اما ان في كل آن كل عنصر من العناصر وكل مركب من المركبات فلا ثم يختلج لفظ الجنس
فان الصور النوعية فصول في مرتبة لا بشرط شئ والفصول عندهم بسائط كما شحنوا به كتبهم
فلا جنس لها وما قال الفاضل اللاهوري من ان مطلق الصورة النوعية ماهية جنسية تحتها
انواع متخالفة الماهية هي صور العناصر والمواليد الثلث فلا يساعده مقالاتهم فلا بد من
التصرف في لفظ الجنس بان يراد منه الامر المشترك بين الكثيرين المختلفين فتامل قوله
لا يجب ان تكون قديمة الا ترى الى حدوث انقلاب العناصر بعضها الى بعض ثم قد قيل ان النار
حادثة عن الهواء بمشايعة حركة الفلك قوله والظاهر من كلامهم آه فيلزم ان لا يخلو زمان
عن شخص من كل نوع اذ لا رجحان لاحد الانواع على الآخر بان يكون واحد منها قديما دون
الآخر ويؤيده ما في الشفاء من ان العناية الازلية متوجهة الى حفظ الانواع فيكون كل نوع
قديما قوله فقيل ان مراده آه وقد مر ما يعينه فتذكر قوله قد نسخ آه نسخت الكتاب وانتسخته واستنسخته
كله بمعنى والتاريخ تعريف الوقت وارخت الكتاب بيوم كذا وورخته بمعنى كذا في الصحاح
قوله فقال مصنف ذلك الكتاب آه اورد غياث الدين المنصور بوجهين الاول انه مخالف لما
قال المعلم الثاني في رسالة الجمع بين الرأيين من ان افلاطون ايضا قائل بالحدوث الذاتي

الفاضل اللاهوري عبد الحكيم ... منه

فلا یمکن حمله علی الحدوث الذاتی کما لا یخفی ثم نقل الحدوث الزمانی عنه مخالف لما اشتہر

والثانی انه لم یعلم ان افلاطون هل هو الالٰهی المعروف او القبطی الذی یعرف بفرعون فان کثیرا من الاقدمین کانوا یلقبونه بافلاطون والحکیم ارسطولیس من شانه ان یذکر استاذه بهذا الوجه من التحقیر وانت لا یذهب علیک ان النقل مضطرب فلا اعتداد بجزمنا بما قال المعلم الثانی فلا ضیر بمخالفته وافلاطون القبط غیر معروف امره فی الفلسفة والنکارة لا توجب التحقیر فانها جارت للتعظیم ایضا کما تقرر فی غیر هذا الفن قوله فلا یمکن آه لانه لو حمل علی الحدوث الذاتی فیکون المعنی ان الفلاسفة کلهم اتفقوا علی قدم العالم قدما ذاتیا الا رجلا واحدا فانه قال بالحدوث الذاتی فیلزم ان یکون جمیع الحکماء سوی افلاطون منکرین للصانع وهو کما تری فالمعنی ان الفلاسفة کلهم اتفقوا علی قدم العالم قدما زمانیا الا رجلا واحدا فانه قائل بالحدوث الزمانی وهو المطلوب قوله عنه ای عن افلاطون قوله مخالف لما اشتہر آه اعلم انه قال الشارح الجدید للتجرید ذهب ارسطو واتباعه الی ان النفس الناطقة حادثة وهو موافق لما ذهب الیه الملیون وذهب افلاطون ومن قبله الی انها قدیمة انتهی وقال فی موضع آخر ان افلاطون ومن تابعه من الحکماء والاشراقیین ذهبوا الی ان المکان بعد مجرد عن المادة ویجب ان یکون جوهرا قائما بذاته وتوارد الممکنات علیه مع بقائه بشخصه فکانه جوهر متوسط بین العالمین اعنی الجواهر المجردة التی لا تقبل الاشارة الحسیة والاجسام التی هی جواهر کثیفة وهکذا فی کثیر من الکتب الکلامیة والکتب الحکمیة للمتاخرین واما الشیخ الرئیس فقد یعلم من تحریره ان افلاطون ما کان قائلا بالبعد المجرد بل کان ینفیه وهو اعلی وارفع فلقوله الاعتبار فان القول ما قالت حزام + قال المحقق الطوسی فی شرح الاشارات حکی الشیخ عن افلاطون فی الفصل الثانی من سابعة الٰهیات الشفاء انه لیس یجوز ان یکون بعد قائم لا فی مادة لانه اما ان یکون متناهیا او غیر متناه والثانی باطل لان وجود بعد غیر متناه محال واذا کان متناهیا فانحصاره فی حد محدود وشکل مقدر لیس الا لانفعال عرض له من الخارج لا لنفس طبیعته ولن ینفعل الصورة الا لمادتها فتکون مفارقة وغیر مفارقة وهذا محال انتهی وقال السید الباقر فی القبسات البعد المفطور المکانی فی المجرد قد ابطله افلاطون

من قوله بقدم النفوس الانسانية وقدم البعد المجرد ونقل عن جالينوس التوقف فيه ولذلك لم يعد من الفلاسفة لتوقفه فيما هو

بالبراهين والشريك الرئيس قد نقل عنه ذلك في الشفاء وشارحا الاشارات امام المشككين وخاتم المحققين نقلا عنه ثم ينسب فريق من هولاء المتكلفين اثباته اليه وكذلك الامتداد الزماني المجرد عن المادة وقدم النفس على البدن في الوجود الى غير ذلك من المذاهب الباطلة انتهى قوله ونقل عن جالينوس آه قال الخطيب ان هذا النقل مخالف لما نقل في الكتاب المذكور من ارسطو من انه قال ان الفلاسفة كلهم اتفقوا على قدم العالم وفيه انه لا تخالف فان المنقول في الكتاب المذكور اتفاق الفلاسفة وجالينوس لم يعد من الفلاسفة فافهم قوله ولذلك لم يعد الخ آه افاد المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا انه لم يعد من الفلاسفة لانه كان ينكر الحدوث الذاتي للعالم وحاجته الى الصانع فعلى هذا لا يناسب نقل توقفه ههنا انتهى وروي انه لما اراد سلطان ثم مان جالينوس ان يلقبه بالفيلسوف طعن اقرانه بانه توقف في مسألة النفس فكيف يكون فيلسوفا قوله لتوقفه آه فان التوقف جهل عظيم والفيلسوف من يعلم احوال الموجودات على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية فلا بد من الجزم باحد الجانبين نفيا او اثباتا كما قال الفاضل اللاهوري من ان الحكيم باحث عن اعيان الموجودات ففيه انه يخرج على هذا كثير من العلوم عن الحكمة كالحساب وفن الامور العامة الباحث عن الموجودات الذهنية ولاخذ ومجال وسيع لكن الحق بلا تكلف ان الحكمة تبحث عن احوال مطلق الموجودات لنفس الامرية سواء كانت في الخارج او في الذهن وعلى هذا فالمنطق ايضا داخل في الحكمة ومن اقسامها من الحكمة النظرية على ما صرح به الشيخ في الشفاء والمقام يابى عن التفصيل قوله فيما هو آه وهو ان العالم حادث او قديم وليس المراد ما هو من اصول الحكمة قدم العالم حتى يرد ان قدم العالم لما كان من اصول الحكمة وكان التوقف فيه موجبا لعدم العد من الفلاسفة فصريح مخالفته يكون موجبا له بالطريق الاولى فينبغي ان لا يعد افلاطون من الفلاسفة مع انه امام الفلاسفة فلا حاجة الى ان يجاب عن هذا الايراد بما قيل من ان افلاطون انما عد من الفلاسفة لان القول بقدم النفوس

من اصول الحكمة عندهم استدل الفلاسفة على مذهبهم بانه لا يخلوا اما ان يكون جميع الاشياء

والبعد منقول عنه واما نقل الحدوث عنه فيحتمل التوفيق بحمله على الحدوث الذاتي فان
نسبة قدم النفوس مع البدن الى افلاطون مما رده المحققون كما مر من شرح الاشارات
والقبسات فتذكره وان اختلج في صدرك ان الفلاسفة كثيرا ما يتوقفون في مسائل لا يحصل
لهم الجزم كما قالوا في كائنات الجو في بيان اسبابها انها بيانات ظنا وتخمينا وكما توقفوا
في عدد العقول فان المحقق الطوسي قال في شرح الاشارات ان الشيخ غير جازم بهذا العدد
فعلم ان التوقف ليس موجبا لعدم العد من الفلاسفة فنزاح بان كلامنا في التوقف
فيما هو من الاصول وهذه الامور ليست من المهمات المعتدة بها كما نص عليه المحققون على
ان معرفة اسباب كائنات الجو مما ليس في الطاقة البشرية فانه كيف يحكم قطعا ان سبب
المطر مثلا ليس الا ما ذكر في الحكمة ولا يمكن ان يكون شيئا آخر فتفكر قوله استدل الفلاسفة
على مذهبهم وهو رفع الايجاب الكلي ثم لا يخفى عليك اولا ان هذا الدليل من الفلاسفة ينبغي
ان يحمل على اثبات قدم ممكن ما اعم من ان يكون قدما نوعيا او شخصيا فحينئذ يسلم عن بعض
القدوح الواردة التي ستجيء من الشراح سيما عن القدح بالحادث اليومي الظاهر الورود واما
الدلائل المثبتة للقدم الشخصي فذكرت في مواضعها وسنذكر بعضها منها وقد حمل الفاضل الجلبي
قول الشارح على مذهبهم على قدم بعض اجزاء العالم بالشخص فلعله زعم ان هذا الدليل من
الفلاسفة الزامي على المتكلمين فان التسلسل عندهم محال مطلقا فحينئذ ايضا يحفظ عن اكثر
الايرادات لكنه يأباه ما قال في المواقف ان هذه الحجة هي العمدة عند الحكماء في اثبات
مدعاهم فانه يدل على ان هذا الدليل تحقيقي لا الزامي وثانيا ان تقرير الدليل على وجه
البسط ان ممكنا ما موجود كالافلاك فلا بد له من مرجح وعلة لتساوي الوجود والعدم بالنظر
الى ذات الممكن فجميع ما لا بد منه في وجوده اي ما لا يتوقف وجود ذلك الممكن على امر خارج
عنه ويكون كافيا في وجوده لا يخلوا اما ان يكون حاصلا في الازل اولا فعلى الاول يلزم
وجود ذلك الممكن في الازل لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة فيثبت قدم ممكن ما
وهو المطلوب وعلى الثاني فحدوث ذلك الممكن اما من غير حدوث امر آخر او بسبب حدوث

امر آخر علی الاول لا یخلو من ثلث احتمالات الاول ان لا یوجد شیٔ ما من اجزاء العلة اصلا
فی الازل وہذا مع انہ غیر واقع لان الواجب جل مجدہ موجود قبل کل ممکن وہو دخیل
فی وجود کل ممکن یوجب حدوث الممکن بلا علة وہو محال والثانی ان یوجد بعض اجزاء
العلة التامة فی الازل مع عدم کفایتہا فی وجود ذلک الممکن فیلزم وجود الممکن وحدوثہ
بدون تمام العلة التامة وہو محال والثالث ان یوجد بعض اجزاء العلة التامة فی الازل
وتکون کافیة فی وجود ذلک الممکن فیلزم خلاف المفروض فانہ اذا کان بعض اجزاء العلة
التامة کافیة فی وجود ذلک الممکن تکون علة تامة لا بعض اجزائہا وایضا یلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة فان بعض الاجزاء الکافیة فی الازل والممکن لیس فی الازل بل ہو حادث
ولم یتعرض المحشی للاحتمال الاول لصراحة بطلانہ وللاحتمال الثالث لظہور رجوعہ الی
الشق الاول من الترديد الاول وما توہم من ان حدوث الممکن لو کان من غیر حدوث
امر آخر فیلزم التخلف فترک لبعض الاحتمالات الاول والثانی فمندفع وعلی الثانی فینتقل الکلام
الی ذلک الامر بانہ لا بد فی وجودہ من علة کاملة اما ازلیة او لا علی الاول یلزم قدم ہذا الامر
وعلی الثانی فحدوث ذلک الامر اما من غیر حدوث امر آخر او بسبب حدوث امر آخر علی
قیاس ما مر آنفا وہکذا فیلزم التسلسل وہو محال والثالث انہ یرد علی ہذا الدلیل یراد ان الاول
انا نختار الشق الاول من الترديد الاول لا یلزم وجود ذلک الممکن فی الازل وان تحقق
جمیع ما لا بد منہ لانتفاء لازم ذلک الممکن وفیہ ان ہذا من قبیل القول باجتماع النقیضین
فلا یسمع والثانی ما اوردہ الفاضل اللاہوری من انہ ان اراد بالحدوث الوجود بعد
العدم فنختار انہ حدث الممکن من غیر حدوث امر آخر ولا یلزم وجود الممکن بدون تمام علتہ
بجواز ان یکون من تمام علتہ امر اعتباری متجدد وان اراد بہ معنی التجدد فنختار انہ حدث
الممکن بسبب حدوث امر آخر ولا یلزم التسلسل المحال لکونہ فی الامور الاعتباریة بل نقول
التسلسل غیر لازم بجواز ان یکون ذلک الامر الاعتباری تجددہ مقتضی ذاتہ فلا یحتاج الی
حدوث امر آخر والعقل لا ینقبض عن ذلک فیما اوردہ الفاضل الالہ آبادی من ان
الامر الاعتباری لا یکون اختراعیا محضا بل انتزاعیا واقعیا فلا بد لہ من منشأ الانتزاع

ط الفاضل اللاہوری عبد الحکیم ح ۱۲ منہ رہ
ط الفاضل الالہ آبادی المولوی محمد برکت ح ۱۲ منہ رہ

فی وجود ممکن ما حاصلا فی الازل ولا فان کان الاول لزم وجود ذلک الممکن فی الازل
لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان کان الثانی فاذا حدث ممکن ما
فاما ان یکون حدوثه بدون حدوث امر آخر فلزم وجود الممکن بدون تمام علته
التامة واما ان یکون بسبب حدوث امر آخر فینقل الکلام الیه حتی یلزم التسلسل
وانت خبیر بانه لو جعل الامر الحادث الذی ہو علة لحدوثه معدا الوجود اللاحق لم یلزم
التسلسل المستحیل عندہم لان من شرط استحالته عندہم الاجتماع فی الوجود

فیجری الکلام فیه فاعتبر ثم نقص علیک ان الحکماء استدلوا علی القدم الشخصی بوجوہ منہا
ان الواجب تعالی اما علة کافلة لشئ من الممکنات اولا علی الثانی یلزم ان لا یوجد ممکن
اصلا فان الممکن متساوی النسبة لا یوجد مالم یجب وجودہ ولا یجب وجودہ مالم یکن الواجب
مفید الوجوب واحد من الممکنات فان الشئ مالم یجب لم یوجب شیأ وان قیل ان الموجب لکل
ممکن ممکن قبله وہکذا فلیس ح دخل للواجب قلت ح لا وجوب فان الوجوب عبارۃ عن امتناع
جمیع انحاء العدم ولیس جمیع انحاء العدم ح ممتنعة فانه یجوز ان یرتفع جمیع السلسلة بخلاف
ما اذا دخل الواجب فی یوجب شیأ فانه ح یمتنع جمیع انحاء العدم وعلی الاول فذلک الشئ اما کلی
او جزئی علی الاول فاما ان یوجد فی جمیع الافراد فیلزم وجود الامور الغیر المتناہیة او فی
بعضہا فیلزم الترجیح بلا مرجح وعلی الثانی فیلزم القدم الشخصی وتبقی ہہنا خبایا فان ہذا
الدلیل لیس برہانا قطعیا فعلیک بمطالعة الکبار **قوله** فی وجود ممکن ما آہ اما ان یکون
المراد بالوجود الوجود اللایزالی فلا یلائم الشق الاول اما ان یراد به الوجود الازلی او الوجود
الاعم الشامل للازلی واللایزالی من حیث العموم والشمول فلا یلائم الشق الثانی فالمراد
بالوجود مطلق الوجود من حیث ہو ہو مع عزل اللحظ عن الازلی واللایزالی فتبصر **قوله**
وانت خبیر آہ ہذا تکمیل وجہین آلاول انه منع من المتکلمین وتوضیحه ان العلة التامة
لو لم تکن فی الازل ویکون حدوث الممکن بسبب حدوث امر آخر فقلتم انه یلزم التسلسل ہو صح
فان اردتم به انه یلزم التسلسل فی الامور المجتمعة فی الوجود فلا نم الملازمة لجواز ان یکون
العلل الحادثة التی ہی وسائط فی حدوث الممکن کلہا متعاقبة بان یکون السابق علة معدۃ لوجود

اللاحق فليس اجتماع تلك العلل في الوجود وان اردتم به انه يلزم التسلسل مطلقا اعم من ان يكون تلك الامور مجتمعة في الوجود ام لا فالملازمة مسلمة لكن بطلان هذا التسلسل اللازم في حيز المنع فان التسلسل في الامور المتعاقبة جائز عندكم فان من شرائط استحالة التسلسل عند الحكماء الاجتماع في الوجود وانت خبير بان هذا المنع انما يرد لو كان ذلك الدليل تحقيقيا واما اذا كان الزاميا فلا يمكن للمتكلمين التفوه بهذا المنع فان المتكلمين يحيلون التسلسل مطلقا فتدبر والثاني ان هذا منع لتمام التقريب وتقريره انا اخترنا ان العلة الثابتة ليست في الازل وحدوث الممكن بسبب حدوث الامر الآخر وتلك الحوادث يجوز ان تكون متعاقبة كل منها علة معدة للآخر فلا يلزم التسلسل الا في المتعاقبة وهو ليس بمستحيل عند الحكماء فلا يثبت من هذا الدليل ما هو المدعى على راي الشارح وفهمه هو القدم الشخصي وانت خبير بان هذا المنع انما يرد لو حمل الاستدلال على القدم الشخصي واما اذا حمل على مطلق القدم كما مر فالتقريب تام واما احتمال ان يكون هذا الكلام تصويرا وبيانا للواقع لا دخلا على الدليل فيأباه قوله فيما بعد واما دعوى ان آه وقوله وكذا دعوى آه فحينئذ الكلام ينادي باعلى نداء على ان يكون هذا الكلام دخلا على الدليل وان اختلج في صدرك ان هذا الدخل صحيح عند الشارح فلم لم يجعل هذا من وجوه الاجوبة الآتية فيزاح بان هذا الدخل والوجه الثالث الآتي من الجواب متقاربان فان الوجه الثالث الآتي يؤل بالآخرة الى هذا الدخل على ما سيظهر فلذا لم يعده من وجوه الاجوبة ولما كان هذا الدخل مغايرا للوجه الثالث من جهة فانه نقض وهذا الدخل منع فاورده على حدة ولا ضير فيه وما قال الفاضل اللاهوري ذيل القول من الشرح العبارة مختلة فلا يعلم له وجه فتفكر قوله ثم لا يلزم آه اي حين كون العلل الحادثة متعاقبات بان يكون السابق منها معدا لوجود اللاحق لا يلزم الازلية جنس هذا المعد ونحوه بمعنى انه يكون في كل وقت من الاوقات جزء من اجزاء العالم وهو معد ما من المعدات موجودا ولا يلزم منه القدم الشخصي كما هو المطلوب على مزعوم الشرح قوله ونحوه بالجر او الرفع معطوف على قوله هذا المعد فالعائد في هذا القول راجع الى هذا المعد ح فالمراد بالجنس الامر الاعم المشترك سواء كان

واما دعوى ان المعدات الغير المتناهية لا تنتظم الا بحركة سرمدية فيلزم قدم الجسم المتحرك بهذه الحركة وبالجملة قدم المتحرك بتلك الحركة سواء كان جسما او غيره

ذاتيا او عرضيا فان المعدات اما متماثلة او متجانسة او مشتركة في عرضي ولا اقل من الوجود ونحوه واما معطوف على قوله جنس فالعائد في هذا القول راجع الى الجنس ح فاما المراد من نحو الامر العام المشترك بين المعدات ذاتيا كان او عرضيا فيندرج في نحو الجنس النوع ايضا واما المراد من الجنس الذاتي المشترك ومن نحو الجنس العرضي المشترك فيندرج في الجنس النوع ايضا وما قال الفاضل اللاهوري من انه ليس المراد بنحو الجنس العرضي اذ لا يلزم من عدم تناهي المعدات ازلية عرضي مشترك بينها وهو ظاهر فمما لا يعلم وجهه ثم العجب منه انه عترض على ما فهم بان اللازم انما هو ازلية فرد ما من المعدات ولا يلزم ان يكون بين المعدات اشتراك في ذاتي لجواز ان يكون لكل واحد من المعدات ماهية منحصرة في فرد انتهى فان هذا الاعتراض من قبيل رفع الجدار قبل استحكام اساسه ثم لا يذهب عليك انه لو قال الشارح الا ازلية نوع هذا المعد او جنسه ونحوه لكان اظهر والامر بعد وضوح المقصود هيّن فتعرف **قوله** واما دعوى ان آه اشارة الى جواب لقوله وانت خبير آه وحاصله انا سلمنا انه لو لم يكن العلة التامة في الازل ويكون حدوث الحكم بسبب حدوث امر آخر ويكون العلل الحوادث متعاقبات بان يكون السابق علة معدة لوجود اللاحق فلا يلزم التسلسل المستحيل لكنه لا يضر المستدل فالتقريب غير تام فان غرضه اثبات القدم الشخصي وهو حاصل على هذا التقدير ايضا بان يقول ان تلك المعدات الحوادث الغير المتناهية يتقدم بعضها على بعض تقدما لا يجامع به المقدم مع المؤخر والتقدم والتاخر من الاحوال النفس الامرية فمعروضه بالذات بمعنى نفي الواسطة في العروض اما تلك الحوادث المعدات او غيرها وعلى الاول فتلك الحوادث المعدات هي الزمان وعلى الثاني فغيرها هو الزمان اذ لا نعني بالزمان الا معروض التقدم والتاخر بالذات وان قيل ان تعاقب تلك المعدات وعدم اجتماع سابقها مع لاحقها يجوز ان يكون بذواتها لا بسبب الزمان فلا يلزم ثبوت الزمان فيزاح بانه لا غرض ههنا باثبات المغايرة بين تلك المعدات والزمان فلو كان تعاقب تلك المعدات بذواتها [illegible]

ه الفاضل اللاهوري عبد الحكيم ١٢ منه

ه الفاضل حسن چلپی ١٢ شرح

صدرک لا نا سلمنا ان معروض التقدم والتاخر بالذات غیر تلک الحوادث المعدات لکنہ لایلزم
منہ وجود حقیقۃ الزمان فی الخارج کما ہو مزعوم الحکماء والیہ اشار الفاضل القراباغی
حیث قال ان قول الشارح من غیر برہان علیہ اشارۃ الی ما فی انیۃ الزمان قلت لیس
المقصود ہہنا اثبات وجودہ فی الخارج بل اثبات انہ امر واقعی لیس کانیاب الاغوال فانہ
لوکان اختراعیا محضا کیف یصیر واسطۃ لاتصاف الاشیاء بالتقدم والتاخر فی نفس الامر
وبالجملۃ ثبت فی نفس الامر معروض للتقدم والتاخر بالنظر الی ذوات اجزائہ فنقول ہو متصل اما الکمیۃ
فلقبولہ الانقسام الی الاجزاء بالذات اذ لو لم یقبل الانقسام الی الاجزاء بالذات بل بالغیر فہو بسیط فی ذاتہ فلا یعرض
لہ التقدم والتاخر نظرا الی ذوات الاجزاء بل بواسطۃ ذلک الغیر فذلک الغیر ہو المعروض
للتقدم والتاخر بالذات ہف ومن ہہنا یندفع منع کمیۃ ذلک الامر بالذات واما الاتصال
فلانہ من الجائز ان یفرض معہ حرکۃ وہی منقسمۃ لا الی نہایۃ لبطلان الجزء الذی لا یتجزی
فتکون متصلۃ فان الاتصال یساوق بطلان الجزء الذی لا یتجزی علی ما تقرر فی الحکمۃ
وبعض اجزائہا یتقدم علی بعض وتنطبق ہی علی المسافۃ المتصلۃ لو توہمنا علیہا وعلی ذلک
الامر ایضا بمعنی ان انقسامہا بحسب انقسامہ فیکون ذلک الامر متصلا ایضا اذ لا انطباق
بین متصل ومنفصل واذا ثبت انہ کم متصل فنقول ہو امر غیر قار بجوہرہ لکونہ معروضا للقبلیۃ
والبعدیۃ بالذات ولانہ لوکان قارا فما یحکم بتقدم طوفان نوح علی بعثۃ نبینا محمد صلی اللہ
علیہ وآلہ وسلم فان الطوفان ما کان مقدما علی بعثۃ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم الا لان
الطوفان مقارن لجزء مقدم من الزمان وتلک البعثۃ مقارنۃ لجزء موخر منہ فہذان الجزءان
لما فقدا التقدم والتاخر علی تقدیر القرار فمن این یحکم بتقدم الطوفان علی البعثۃ وبالجملۃ
لما ثبت ان ذلک الامر کم متصل غیر قار فیکون مقدار الشیء ولا یجوز ان یکون ہذا الشیء
قارا والا لزم تحقق الشیء بدون مقدارہ ہف فیکون ہذا الشیء غیر قار وہو الحرکۃ فیکون ذلک
الامر مقدار الحرکۃ فان اختلج فی صدرک ان الشیء الغیر القار الذی یکون محلا لذلک الامر لیس
بمنحصر فی الحرکۃ فان مقولۃ الفعل والانفعال ایضا غیر قارۃ ولذا یعبر عنہا بان یفعل وان
ینفعل فکیف یحکم بانہ مقدار للحرکۃ کما فی الحواشی القراباغیۃ فیزاح بان لیس الغرض ہہنا

۵ الفاضل القراباغی یوسف کوسج ۱۲ منہ

۶ العالم یوسف الکوسج ۱۲ منہ

فهو دعوى من غير برهان عليه

من خصوص الحركة وانحصار الغير القار في الحركة بل الغرض ان ذلك الامر لا بد له من شيء
غير قار يكون ذلك الامر مقدار اله ويكون ذلك الشيء محلا لذلك الامر سواء كان حركة او غيرها
فذكر الحركة انما هو تمثيل وبالجملة لما كان هذا الشيء غير قار فلا يكون جوهرا فان الجوهر لا تدريج
فيه بل فيه الانتقال دفعة كما يشهد به مبحث الحركة والكون والفساد فيكون هذا الشيء عرضا فلا بد
من محل قار والا لزم التسلسل فهذا المحل القار هو المتعين لمحلية الحركة مثلا بالذات ولمحلية الزمان
بالعرض بوساطتها ولما كان الكلام على تقدير تحقق المعدات في جانب الازل الى غير النهاية
فالزمان ح يكون ازليا ومحله الذي هو الحركة مثلا ايضا ازلي ومحلها الذي هو المتحرك ايضا
ازلي فيلزم قدم المتحرك بالشخص وهو المطلوب في هذا الباب ما قال الحكماء في مبحث الزمان والمحجوبون
قد وقعوا في تقرير هذا المقال في الضلال فضلوا واضلوا كثيرا **قوله** فهو دعوى من غير برهان
عليه لا يعلم ما اراده الشارح من المنوع الواردة على بيان تلك الدعوى فان اراد المنوع السابقة
كما ذكر بعضها في رسالة انموذج العلوم فقد عرفت حالها من اندفاعها وان اراد ما وراءها فلا بد
من بيانه حتى يتكلم فيه وما قال الفاضل اللاهوري في توجيهه من ان تلك الدعوى انما تتم
لو ثبت انحصار المعدات في الاوضاع الفلكية وذلك مما لم يقم عليه برهان ففيه ان توقف
تلك الدعوى على انحصار المعدات في الاوضاع الفلكية ممنوع نعم لا بد من حركة سرمدية ولكن
تحققها الا بالمحل فمحلها الذي هو المتحرك يكون ازليا سواء كان فلكا او غيره والیه اشار
الشارح بقوله وبالجملة قدم المتحرك بتلك الحركة آه ولما لاح لهم بالبراهين ان تلك الحركة
السرمدية ليس محلها واحدا من العناصر وما يتركب منها حكموا بان محلها هو الفلك فهذا دعوى
آخر لا تعلق له ههنا باصل المقصود كما زعم الفاضل اللاهوري فانه سواء ثبت هذا او لم يثبت
تم المقصود ههنا وقد افاد المولى المحقق الرئيس المدقق افاض سحب فيوضه علينا في توجيه عدم
البرهانية بمنع لزوم قدم المتحرك الشخصي بانه يجوز ان يكون الزمان غير قار ومركبا من اجزاء
بالفعل هي ايضا ازمنة فليفرض من آ الى ب جزء ومن ب الى ج آخر وهكذا الى الابد من
الازل وآ ب قائم بحركة جسم وهي من آ الى ب وب ج قائم بحركة جسم آخر وهي من ب الى ج

وكذا دعوى كون المعدات لابد ان تنتهي الى مادة قديمة قابلة للصور المتعاقبة الواردة عليها واجيب عن هذا الدليل بوجوه

وتنتفي الجسمان فالاول حدث في آن آ وبقي الى ب ثم انتفى والثاني حدث في آن ب وبقي الى ج ثم انتفى وهكذا فاجزاء الزمان بعضها معد لبعض وكذا الحوادث الاخر فلا يلزم وجود جسم واحد بالشخص وفيه ان تركب الزمان من اجزاء بالفعل باطل على صورة التعاقب فاذا وجد واحد وعدم الآخر فلم يوجد الكل معا ولعله الى هذا اشار ذلك المولى بعد بيان هذا التوجيه بقوله ولهذا النظر جواب حكمي والله اعلم بمراد عباده ويمكن ان يقال ان التقدم ان يوجد المتقدم في حاق الواقع ولا يوجد المتاخر فيه ثم يوجد المتاخر فيه فنختار ان معروض القبليات والبعديات نفس ذوات الاشياء التي فيها قبليات وبعديات ومنها المعدات فالمعد يوجد في حاق الواقع ثم يعدم فبين ابتداء وجوده وهذا العدم يتوهم ممتد في احد طرفيه ابتداء وجوده وفي الطرف الآخر عدمه لكن ليس هذا المتوهم معروضا للقبلية والبعدية بالذات بل المعروض لهما هو المعد بالذات بحسب الواقع وكذا الامور الاخر من المتصلات والمنفصلات وليست هذه الامور هي الزمان والا لزم اجتماع الازمنة وهو خلف على راي الفلاسفة فانهدم اساس بيان الدعوى المذكورة فتدبر قوله وكذا دعوى الخ اي هي ايضا دعوى من غير برهان عليه كما كانت الدعوى الاولى وهذا ايضا اشارة الى جواب لقوله وانت خبير آه بمثل ما مر وبيانه انا سلمنا ان العلة التامة ليست في الازل وحدوث الممكن بسبب حدوث امر آخر ولعلل الحوادث معدات ولا يلزم التسلسل المستحيل لكنه لا يفضي الى المستلزم او نثبت على هذا ايضا القدم الشخصي بان يقرر على ما قال الشيخ في الهيات الشفاء بان تلك المعدات حوادث وكل حادث فهو قبل حدوثه اما ممكن او ممتنع لا سبيل الى الثاني والا يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وعلى الاول لا بد له من امكان فالامكان امر وجودي وليس جوهرا فانه نسبة بين الوجود وذات الممكن فهو عرض فلا بد له من محل موجود يقوم به فذلك المحل ليس هو هذا الحادث لانعدامه ولا امرا مباينا لهذا الحادث اذ لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المباين له فلا بد ان يكون محله امرا متعلقا بهذا

الحادث مرتبطا به فذلك الامر اما حال من احوال هذا الحادث وهو ايضا باطل فانه اذا اعدم
هذا الحادث عدم احواله واما محل متعلق بهذا الحادث يقوم به امكانه وهو المادة وليس هذه
المادة حادثة والا لكان لها مادة اخرى وهكذا فيتسلسل المواد بل هي قديمة حاملة للصور
والاعراض الحادثة المتواردة المتعاقبة على تلك المادة فثبت القدم الشخصي ويرد على
هذا البيان امور الاول ان الحصر في كون الحادث قبل حدوثه ممكنا او ممتنعا ممنوع
لم لا يجوز ان يكون واجبا وفيه ان الوجوب عبارة عن ضرورة الوجود فلا احتمال لان
يكون الحادث قبل حدوثه اى حال العدم واجبا فتعرض احتمال الوجوب ههنا كما وقع
في الحاشية الكمالية ليس بسديد والثاني انه ماذا اردتم بالامكان ان اردتم به الامكان
الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث قبل حدوثه ممكن بهذا الامكان لجواز ان يوجد
الحادث من غير ان يسبقه استعداد يتخصص له المادة ولا ريب في انه لا يلزم الانقلاب
ايضا فان المقابل للامتناع انما هو الامكان الذاتي لا الاستعدادي وان اردتم به الامكان
الذاتي فلا نسلم وجوديته بمعنى الموجود في الخارج حتى يستدعي محلا موجودا في الخارج نعم انه
امر عقلي اعتباري انتزاعي ثابت في نفس الامر للشئ ولا يلزم منه ان يكون ذلك الشئ
من الامور الخارجية وقد يجاب عنه بان المراد الامكان الاستعدادي وهو لكل حادث
قبل حدوثه ثابت فان العلة التامة للحادث لا يجوز ان تكون ذات القديم وحدها الا مع
شرط قديم والا لزم قدم الحادث او تخلف المعلول عن العلة التامة وكلاهما محال بل
لابد من شرط حادث وحدوثه ايضا موقوف على شرط حادث وهكذا وليست تلك الحوادث
مجتمعة موجودة والا لزم التسلسل المحال بل هي متعاقبة فالسابق منها علة معدة للاحق
كالحركات والاوضاع الفلكية ويحصل بحسبها للحادث الاصل حالات مقربة الى الفيضان عن
العلة وهي الاستعدادات المتفاوتة بالقرب والبعد المفتقرة الى محل وهو المادة كذا في
شرح المقاصد وفيه ان هذا لا يدل على حصول حالة تكون موجودة في الخارج يكون الاتصاف
بها في الخارج حتى يتخصص بها المادة الخارجية فتامل وبان المراد الامكان الذاتي والمقصود
من كون الامكان وجوديا ليس الا كونه ثابتا بالفعل بحسب الخارج وان كان كثبوت الشئ

للشئ فی القضیة الخارجیة الموجبة السالبة المحمول لان ہذا القدر من التحقق یکفی فی بیان
ما نحن بصدده من وجود المادة فی الخارج لان ثبوت الشئ ای شئ کان للآخر یستدعی
وجوده ان ذہنا فذہنا وان خارجا فخارجا وامکان الحادث لما کان صفة ثابتة له فی
الخارج حتی تکون القضیة التی یقع الامکان فی محمولها قضیة خارجیة وان کانت سالبة
المحمول فیستدعی نحوا من الثبوت الموجب لتحقق الموضوع فی الخارج والا لم یکن الموضوع
متصفا به کذا قال الصدر الشیرازی وانا نک مرتابا فی ان الانسان الذی فی الخارج
کما ینتزع منه سلب ضرورة التقرر واللا تقرر کذلک الانسان الذی فی الذہن ینتزع منه
ذلک بلا فرق فالقضیة المنعقدة منه لا یجب ان تکون خارجیة بل حقیقیة ذہنیة فتدبر
والثالث ان امکان الحادث یجوز ان یکون قائما بالفاعل فانه عبارة عن اقتدار
الفاعل علیه فلا حاجة الی المادة وفیه انه یعلل بالامکان علی الاقتدار وجودا وعدما
فیقال ہذا مقدور لانه ممکن وہذا لیس بمقدور لانه لیس بممکن فالامکان لیس ہو الاقتدار
والرابع ان محل الامکان یجوز ان یکون جوہرا مفارقا غیر جسمانی فلا یثبت المادة وفیه
ان الجوہر المفارق لشرف وجوده وفعلیة جوہره لا یکون محلا لصورة حادثة او عرض
حادث فتامل والخامس ہو ما قال الشارح فی بعض رسائله من ان دلائل اثبات
الہیولی مقدوحة بوجوه مفصلة فی کتب القوم فکیف یتم ان کل حادث مسبوق بالمادة
وفیه ان الاشراقیة ایضا قائلون بان کل حادث مسبوق بالمادة مع انهم ینکرون
الہیولی فالمادة فی ہذه المسئلة اعم من الہیولی فالمراد بالمادة ہہنا ما یکون حاملا لامکان
الحادث سواء کان موضوعا للحادث ان کان عرضا او جسما ان کان نفسا او ہیولی ان کان
صورة وقد صرح به الشیخ فی الٰہیات الشفاء والامام فی المباحث المشرقیة وغیرہما وما قال
السید الشریف من ان اطلاق المادة علی المعنی الاعم غیر متعارف فمما لا یصغی الیه والسادس
انا نمنع کون تلک المادة واحدة بالشخص قدیمة وما قلتم من انها لو کانت حادثة فلا بد لها من مادة
فیتسلسل المواد ففیه انه ان اردتم لزوم التسلسل فی المواد الغیر المتناہیة المجتمعة فی الوجود
فہو ممنوع وان اردتم لزومه فی المواد اعم من ان تکون مجتمعة او متعاقبة فاللزوم مسلم والاستحالة

الاول باختيار الشق الاول من الترديد وهو ان جميع ما لا بد منه في وجود ممكن ما حاصل في الازل ومنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز ان يكون وجود الممكن في الازل محالا وانما الممكن هو وجوده فيما لا يزال

فانه يجوز ان يكون لكل مادة مادة تعاقبا كما هو شان الحوادث المتعاقبة فلا مكان حادث حامل مادة له وهذا الحامل ايضا حادث فلا مكانه حامل ومادة له قبله وهكذا فليست تلك الحوامل مجتمعة في الوجود بل كل لاحق منها يوجد بعد انعدام سابقه فلا تغفل واعلم ان البيان منقوض بالممكن القديم كالمجردات فانها ممكنة ولا مادة لها وفيه ان امكاناتها قائمة بها وليس لها حالة في نفس الامر قبل الوجود حتى يكون هناك امكاناتها تستدعي محلا غيرها واما ما قال الفاضل السجاسي من ان القول بتوارد الصور على المادة غير ظاهر اذ الحركة الفلكية وكذا مقدارها معدات مع عدم استلزامها توارد الصور على المادة الفلكية اذ الافلاك عندهم قديمة بموادها وصورها الشخصية كالنوعية والجنسية انتهى ويمكن ان يقال ان اللازم من البيان هو وجود المادة سواء كانت متلبسة بصورة شخصية او بصور متواردة واكتفى في الجواب على التوارد لضرورة ان خلو المادة عن مطلق الصورة محال فافهم ولولا مخافة التطويل لفصلت اتم تفصيل وهذا القدر في هذا المقام يكفي لطالب المرام قوله الاول باختيار الشق الاول آه محصله انا اخترنا ان العلة التامة لمطلق وجود ممكن ما حاصل في الازل ولا يلزم منه وجود ذلك الممكن في الازل حتى يلزم قدم ذلك الممكن فمطلق وجوده ممكن في الازل ووجوده الازلي ممتنع لقصور ذاته وسفالة رتبته ونقصان غريزته عن قبول الوجود الازلي والممتنع ما دام ممتنعا لا يمكن ان يؤثر فيه العلة وليس هذا النقصان في طبيعة العلة وتاثيرها لكونها تامة الفيض بل النقصان في جوهر المعلول ولا يلزم من امكان مطلق وجوده امكان الوجود المقيد اي الوجود الازلي كما انه لا يلزم من امتناع المقيد امتناع المطلق اما ترى ان الزمان عندهم ممكن مع ان وجوده الخاص اعني الوجود الذي قبله او بعده عدم ممتنع وبالجملة ان امكان ذلك الممكن ازلي والازم الانقلاب لا يلزم منه امكان ازلية ذلك الممكن

م الفاضل السجاسي

وهذا بناء على ان امكان الازلية وازلية الامكان ليسا بمتلازمين الا ترى ان جزءًا
من الحركة والزمان امكانهما في الازل والا لزم الانقلاب ولا يتصور ازليتهما فتحقق
ازلية الامكان دون امكان الازلية وترد ههنا امور آلاول ان امكان الازلية
وازلية الامكان متلازمان قال شارح المواقف ان امكان الشيء اذا كان مستمرا في
الازل لم يكن هو في حد ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم
منعه من الوجود مستمرا في جميع اجزاء الازل فاذا نظر الى ذاته من حيث هي هي لم يمنع من
اتصافه بالوجود في شيء من اجزاء الازل بل جاز اتصافه به في كل جزء منها وجواز اتصافه
به في كل جزء من اجزاء الازل هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر
الى ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان الازلية واستلزام امكان الازلية لازلية الامكان
امر واضح فثبت التلازم وفيه ما قال الشيخ في بعض رسائله من انه ان اراد المستدل من لا اتصاف
بالوجود في شيء منها ان ذاته لا تمنع في جزء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في
الجملة بان يكون قوله في شيء منها متعلقا بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمنع في شيء من
اجزاء الازل فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه عن الوجود الازلي وهو
امكان الازلية وان اراد انه في ذاته لا يمنع عن الوجود في شيء من اجزاء الازل بان
يكون قوله في شيء منها متعلقا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو
مصادرة على المطلوب وهذا القدر يكفي ههنا وان شئت تفصيل المرام في هذا المبحث
فارجع الى حاشية المولى المحقق والرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا والثاني ان العلة
التامة لما كانت مستمرة في الازل والمعلول معدوم في وقت اي الازل وموجود في
وقت آخر اي اللايزال فيلزم الترجيح بلا مرجح وفيه ان المرجح هو امكان حصول ذلك المعلول
في اللايزال وامتناع حصوله في الازل فالعلة التامة القديمة انما تستوجب قدم المعلول
لو كان امكان ازليته متحققا لا مطلقا والثالث ما اورده الفاضل القراباغي من انه ان
منع كون امكان وجوده الازلي في الازل فلا مجال لمنع كون امكان وجوده اللايزالي
في الازل على ما بينوا من ان امكان الحادث في الازل والا يلزم الانقلاب فللمستدل

له اي الموضح العلم ١٢

له اي مولانا نظام الملة والدين قدس سره ١٢ منه

له الفاضل القرباغي يوسف الكوسج ١٢ منه

ان يقول الكلام في علة الوجود الذي للحادث فاذا تحقق جميع ما لا بد منه لهذا الوجود في
الازل وامكانه ايضا متحقق في الازل يجب ان يتحقق ذلك الممكن في الازل فيلزم قدم
الحادث والا لزم التخلف وفيه قدح بوجوه منها انه اذا تحقق جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي
في الازل فيلزم كون الحادث موجودا في الازل بالوجود اللايزالي وهو غير محال بل هو الواقع
الا ترى ان الموجود يوم الجمعة متصف يوم الاربعاء بانه موجود يوم الجمعة والمحال انما يلزم
لو كان الحادث موجودا في الازل بالوجود الازلي وهو غير لازم وفيه ان الحادث ليس متصفا
في الازل بالوجود اصلا فضلا عن الوجود اللايزالي كيف ولو كان الحادث موجودا في
الازل بالوجود اللايزالي لزم كون شيء واحد ازليا وغير ازلي وهو محال وما ذكرتم من الشاهد
فهو دليل على الغفلة فان الموجود يوم الجمعة لا يتصف يوم الاربعاء بالوجود اصلا فضلا
عن ان يتصف يوم الاربعاء بوجوده يوم الجمعة نعم يصدق عليه يوم الاربعاء انه موجود
يوم الجمعة وليس هذا الصدق هو الاتصاف ومنها انه وان فرض ان امكان الوجود اللايزالي
في الازل لكنه لا يستلزم قدم الحادث لم لا يجوز ان يتعلق ارادة الفاعل بوجوده فيما لا يزال
فاذا وجد فيما لا يزال حسب تعلق الارادة لا يلزم التخلف فان الحادث وجد على حسب اقتضاء
العلة بل انما يلزم التخلف لو وجد الحادث في الازل كذا في حاشية لبعض الافاضل وفيه انه
راجع الى الوجه الثاني من الجواب كما سياتي فلا يفضي الى تعدد الاجوبة ومنها انا سلمنا
ان جميع ما لا بد منه متحقق في الازل وامكانه ايضا تحقق في الازل لكنه لا يلزم قدم الحادث
وقولكم والا لزم التخلف قلنا ان التخلف المحال هو ان يمتنع المعلول بنفس طباعه وجودا ويتخلف
عن علته التامة وههنا ليس كذلك فان الحادث بنفس طباعه يابى عن قبول الوجود في الازل فانما يجب وجوده
فيما لا يزال لا في الازل ومنها ما اورده الفاضل الجلبي من ان تحقق الامكان في الازل لا ينفع ما لم يجز
تحقق وجود الممكن في الازل والمجيب يمنع جواز وجوده في الازل لا تحقق صفة الامكان
فيه وفيه ان جواز وجوده في الازل ان كان من جملة ما لا بد منه له فلا بد من وجوده في
الازل ولا سبيل الى المنع فان المفروض ان جميع ما لا بد منه موجود في الازل وان لم يكن
منها فوجب ان يتحقق الممكن في الازل لوجود جملة ما لا بد منه

وانت تعلم انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده في الازل فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض لان الامكان مما لا بد منه في وجوده وقد فرض تحقق جميع ما لا بد منه في وجوده وان الثاني باختيار الشق الثاني من الترديد وهو انه لم يكن جميع ما لا بد منه في وجوده متحققا في الازل

في الازل ولو لم يتحقق ذلك لمكن بانتفاء ذلك لجواز في الازل فان هو الا التخلف عن العلة التامة وهو محال فلا سبيل الى الخلاص لا تجويز التخلف على الطريق الذي بينا آنفا فتدبر **قوله** وانت تعلم انه آه رد للجواب توضيحه انه لما فرض تحقق جميع ما لا بد منه في مطلق وجوده في الازل فمطلق وجوده ان لم يكن موقوفا على امكان الازلية بل يصح الايجاد بدون امكان الازلية فاي وجه لانتظار مع تحقق العلة التامة فيلزم قدمه وان كان موقوفا على امكان الازلية فكونه غير ممكن وجوده الازلي في الازل خلاف المفروض فان ما فرض علة تامة لمطلق وجوده ليس علة تامة له لان امكان الازلية مما لا بد منه في مطلق وجوده ح لا يقال ان العلة التامة وان كانت لمطلق وجوده لكنه باعتبار تحققه في ضمن الوجود اللايزالي لانا نقول اما ان يكفي تلك العلة التامة في الوجود اللايزالي فيجب تحققه في الازل وهو محال او يتوقف الوجود اللايزالي على شيء آخر من اللايزال او غيره فهو خلاف المفروض فان ما فرض علة تامة له لا يكون ح علة تامة له ومن ههنا تبين لك ان قوله فكونه غير ممكن فيه خلاف المفروض معناه ان كونه غير ممكن وجوده الازلي في الازل خلاف المفروض وقوله لان الامكان مما لا بد منه في وجوده معناه ان امكان الازلية مما لا بد منه في وجوده ح فاندفع ما قال الفاضل اللاهوري واقتفاه الفاضل الجلبي رح باحثا على هذا الرد مانعا على قول الشارح فكونه غير ممكن آه من ان المجيب لم يقل بانه غير ممكن في الازل بل قال انه غير ممكن وجوده الازلي ويجوز ان يكون نحو من انحاء الوجود ممتنعا مع امكان مطلقه فتدبر وما قال الفاضل الجلبي في تفسير قول الشارح لان الامكان مما لا بد منه اي ضروري يمتنع الانفكاك عنه ابدا سواء كان علة ام لا فهي فبعيد عن العبارة لان ما لا بد منه من اول الكلام الى آخره بمعنى العلة فجعله

اذ من جملته تعلق الارادة بوجوده فی الازل ولم یتعلق الارادة بوجوده فی الازل
بل بوجوده فیما لا یزال من الاوقات الآتیة

اعم مع فقدان القرائن یخالف السیاق شدیدا وما قال بعض الافاضل رح قوله لان الامکان
مما لا بد منه یعنی ان جواز التقرر المطلق مما لا بد منه لا یعنی جواز مطلق التقرر الذی
هو الامکان الذی بینوا انه ازلی فلا یظن ان المجیب انما منع جواز وجود الممکن فی الازل
لا تحقق صفة الامکان انتهی ففیه ان الکلام کان فی مطلق الوجود لا الوجود المطلق
کما مر فی تقریر الجواب والاستدلال فهذا التاویل خروج عن البحث فتفکر قوله اذ من جملته
تعلق الخ ههنا اختلاج فان المراد بوجود ممکن ما فی الاستدلال مطلق الوجود من حیث هو
لا الوجود الازلی ولا الوجود الایزالی ولا الوجود الاعم من حیث هو اعم علی ما مر فقوله الخ
فی الازل فی هذه الجملة اما ان یتعلق بالوجود او ان یتعلق بالتعلق فعلی الاول یکون المعنی
ان من جملة ما لا بد منه فی مطلق وجوده تعلق الارادة بالوجود الازلی سواء کان التعلق
حادثا او قدیما وبطلان هذا الاسفسطة وعلی الثانی یکون المعنی ان من جملة ما لا بد منه فی
مطلق وجوده التعلق الازلی وهذا یستلزم التناقض فان الشارح علی ما سیظهر یعترف
بان تعلق الارادة قد تحقق فی الازل وینبغی ههنا وآل فاضل توجه لتتمیم کلام الشارح
فقد افاد بعض الاعلام دام ظله ان الشارح یعترف بان الارادة الازلیة تعلقت فی
الازل بالوجود اللایزالی لا لمطلق الوجود فلیس فیه معتبر فالوجود علة مطلق الوجود
حتی یلزم التناقض بنفی وجود علته بل هو نافٍ لعلة المطلق ومثبت لعلة اللایزالی فافهم
وقال الفاضل رح مجالسی ان قوله فی الازل متعلق بوجوده وازلیة التعلق مستفاد
من خارج فان تعلق ارادة الباری تعالی ازلی وما لا بد منه فی وجود الشیء علی قسمین
ازلی ولا یزالی فمن جملة ما لا بد منه الازلی فی وجوده تعلق الارادة بوجوده فی الازل علی تقدیر کون الفاعل
مختارا ومن جملة ما لا بد منه اللایزالی تعلق الارادة فیما لا یزال اقول وتمهید هذا فخلاصة الوجه الثانی من الجواب انه
انه لیس جمیع ما لا بد منه فی وجود ممکن ما فی الازل اذ من جملة ما لا بد منه الازلی تعلق الارادة
الازلیة بوجوده فی الازل ولم تتعلق الارادة الازلیة بوجوده فیه بل بوجوده فیما لا یزال

واذا تعلق الارادة الازلية بهذا النحو كان الممكن موجودا بتبع هذا التعلق فيما لا يزال من غير لزوم وجوده بدون تمام العلة ولا افتقاره الى امر آخر اي غير نحو هذا التعلق وفيه ان هذا خلاف المتبادر فانه لا يفهم تقسيم ما لا بد منه الى قسمين من كلام الشارح اصلا لا في السياق ولا في السباق وقال الفاضل اللاله آبادي رح ما توضيحه ان قوله في الازل تعلق بوجوده والعلة التامة على نوعين الاولى الموجبة بلا مدخلية الارادة والشعور كالشمس للضوء والثانية المختارة وللارادة مدخل في وجود المعلول فها الاولى يستحيل تخلف المعلول عنها وانما والا لزم الترجيح بلا مرجح والثانية لما كانت الارادة من تتمتها فالمعلول تابع لنحو تعلق الارادة فيوجد على حسبها وليس فيه الترجيح بلا مرجح لكون الارادة مرجحة وليس التخلف المستحيل فان المعلول على وفق مقتضى العلة بل لو وجد المعلول مع العلة زمانا على خلاف ارادتها تخلف عن مقتضاها واذا تقرر هذا فنقول حاصل هذا الوجه الثاني من الجواب انا نختار ان جميع ما لا بد منه في مطلق وجود ممكن ما بمعنى ما لا يتخلف المعلول عنه كما هو مراد المستدل ليس متحققا في الازل فان العلة مختارة لا موجبة على ما هو راي معاشر المتكلمين المحققين فلا بد فيها من تعلق الارادة بوجوده الازلي فانه لو تعلق الارادة بالوجود اللايزالي يتحقق المعلول في اللايزال لان معلول العلة المختارة تابع لنحو ارادتها مع ان الارادة لم تتعلق بوجوده الازلي بل تعلقت الارادة في الازل بوجوده فيما لا يزال فهذا التعلق الازلي بالوجود اللايزالي كاف في وجوده فيما لا يزال فلا يلزم قدم الممكن ولا وجود المعلول بدون تمام العلة ولا احتياجه الى حدوث امر آخر حتى يلزم التسلسل والفرق بين الجوابين ان الوجه الاول اختيار العلة الموجبة واختيار الشق الاول والوجه الثاني اختيار العلة المختارة واختيار الشق الثاني وهذا هو وجه الترتيب بين الوجهين على ما قيل ح ما قال الفاضل العراقي عفي عنه من ان هذا الوجه الثاني اختيار شق ابطله المستدل بكلا احتماليه فكان الواجب ان يختار شيئا من شقي الترديد الثاني فيمنع اما لزوم ما الزمه ابطاله تفصيلا اولا فبان هذا الواجب انما هو اذا كان المجيب يختار العلة الموجبة كما هو مذهب المستدل واما اذا اختار المجيب العلة المختارة ويمنع لزوم ما الزم المستدل على الشق الثاني

قوله اي الوجودي [illegible] قوله اي بارادته [illegible] ١٢ منه

ولا يرد عليه ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون تمام العلة وجوده او لا وعلى
الاول لزم وجوده في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يحتاج المعلول الى
امر آخر سوى هذا التعلق وهو خلاف المفروض على انا ننقل الكلام الى ذلك
الامر لانا نقول القدرة تؤثر على وفق الارادة وقد تعلقت الارادة بوجوده

فلا ضير ان قيل ان هذا الجواب بانكار العلة المرادة للمستدل وهي العلة الموجبة
والكلام كان عليها قلت لا حرج فتامل واما ثانيا فبان هذا الجواب بالحقيقة باختيار
الاحتمال الاول من احتمالي الشق الثاني وهو ان حدوث الممكن من غير حدوث امر
آخر ومنع ما الزمه المستدل وهو وجود الممكن بدون تمام العلة فتفكر قوله ولا يرد عليه
الخ حاصل الايراد ان تعلق الارادة في الازل بوجوده فيما لا يزال اما ان يكون تمام
العلة وجوده بان لا يتوقف وجوده على شيء آخر بعد هذا التعلق الازلي بوجوده
فيما لا يزال او لا بان يتوقف وجوده على امر آخر بعد هذا التعلق على الاول يلزم وجود
المعلول في الازل لامتناع التخلف وعلى الثاني يلزم خلاف المفروض فان المفروض
ان التعلق الازلي بوجوده فيما لا يزال كاف لوجوده فيما لا يزال على انا ننقل الكلام
الى ذلك الامر الآخر فيلزم التسلسل وما اورده الفاضل القراباغي من ان المفروض
انه لم يتحقق جميع ما لا بد منه في الازل فالقول بالاحتياج الى امر آخر سوى هذا التعلق
الازلي هو عين المفروض لا خلاف المفروض نعم لو قال الشارح على تقدير كونه تمام
العلة وجوده انه خلاف المفروض لكان له وجه فمبني على عدم فهم ما هو المراد من خلاف
المفروض فافهم قوله لانا نقول آه محصله انا نختار الشق الاول ونمنع لزوم وجود المعلول
في الازل وليس هذا التخلف محالا فان العلة مختارة وقدرته تؤثر على وفق ارادته ولما
تعلقت ارادته في الازل بوجوده فيما لا يزال في وقت فلا يوجد المعلول الا فيما لا يزال
في ذلك الوقت وان كان جميع ما لا بد منه في وجوده حاصلا في الازل ولما كان
في هذا الجواب اجمال عاد المعترض فصل المجيب تفصيلا كما سيجيء العود وتفصيله قوله
وقد تعلقت الارادة بوجوده آه اورد ههنا بانه يتوقف وجوده وحدوثه على حدوث

> في وقت معين فلا يوجد الا فيه فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد الذي
> اوردناه قلنا ان اردتم انه متمم لعلة وجوده في الازل فنختار انه ليس كذلك

الوقت الذي تعلقت الارادة في الازل بوجوده في ذلك الوقت فننقل الكلام الى
حدوث ذلك الوقت ويلزم التسلسل قد رد بوجهين الاول ان الزمان وهمي محض ليس
من الامور الموجودة حتى يتصف بالحدوث او القدم وقد مر فتذكر والثاني ان ذلك
الوقت ظرف لا دخل له في الوجود اصلا فلا توقف الا ترى انه لو تعلقت الارادة
في الازل بوجوده في وقت آخر كان موجودا فيه كما ان زيدا ياكل في مكان فالمكان
ظرف للاكل وليس له دخل فيه فتفكر قوله لا بد آه فان المورد ردد بين الشقين وابطل كلاهما
فلا بد في الجواب من اختيار احد الشقين والتكلم فيه فتدبر قوله قلنا ان اردتم انه آه توضيحه
انا نختار شقا من شقي الترديد على تقدير وشقا آخر على تقدير آخر ونستفسر ماذا اردتم
ان اردتم ان التعلق الازلي متمم لعلة الوجود الازلي او لعلة مطلق الوجود الماخوذ
في الدليل فالامر ليس كذلك وان اردتم انه متمم لعلة وجوده اللايزالي فنختار انه
كذلك لكنه لا يلزم منه ازليته لان التعلق الازلي ليس متمما لعلة وجوده الازلي ولا يلزم
الاحتياج الى امر آخر فان هذا التعلق الازلي يكفي في الوجود اللايزالي ومن ههنا
ظهر لك ان بين الجوابين الاول والثاني بونا بعيدا فان محصل الاول اختيار ان
علة مطلق الوجود متحققة في الازل مع المعلول ليس بازلي لعدم سعة عزيزة الازلية ومحصل الثاني اختيار
ان علة مطلق الوجود ليست متحققة في الازل بل علة الوجود اللايزالي متحققة في الازل فالمعلول انما يوجد
في اللايزال لا في الازل فما قال الفاضل القراباغي من ان هذا الجواب يرجع بالآخرة
الى اختيار الشق الاول من الترديد الاول كما كان في الجواب الاول لان الترديد كان
في الوجود الذي للحادث وهو الوجود فيما لا يزال وقد سلم تحقق علته في الازل ففي
كلا الجوابين ففيه ان بين الجوابين بونا بعيدا فلا انجرار مع ان الكلام في الدليل ليس
في الوجود اللايزالي بل في مطلق الوجود على ما قد عرفت والافاضل يمشون كالحبارى
في الصحارى في دفع ما قال الفاضل القراباغي فالفاضل الجالسي قال ان نحو تعلق الارادة

ح اي الوجهين المذكورين

وان اردتم انه تتم العلة وجوده فيما لا يزال فمختار انه كذلك ولا يلزم منه ازلية ولا احتياجه الى امر آخر كما ان الفاعل المختار اذا اراد ايجاد جسم ما على الصفة المعينة كالطول مثلا او القصر يوجد المعلول بهذه الصفة فكذا ههنا لما تعلقت ارادة الفاعل

من جملة العلة وهو امر حادث فلم يتحقق ح جميع ما لا بد منه فى الازل فلا انجراح فان مدار هذا الجواب الثانى على حدوث امر اعتبارى وهو نحو التعلق فلا يلزم التسلسل ولا حدوث الممكن بدون تمام العلة اذ قد حدثت علة حدوثه وهو نحو التعلق وفيه ان هذا توجيه لكلام القائل بما لا يرضى به قائله فان الشارح يعترف بازلية التعلق وليس نحو التعلق عنده حادثا كيف ولو كان نحو التعلق عنده حادثا لما قال لا يلزم منه ازليته ولا احتياجه الى امر آخر آه فان الاحتياج على تقدير حدوث نحو التعلق لا يتصور انكاره فتدبر وقال بعض الافاضل ان للوجود المطلق العرى عن قيد الازلى واللايزالى شخصين شخص ازلى وشخص لا يزالى فالجواب باختيار الشق الاول باعتبار الشق اللايزالى وباختيار الشق الثانى باعتبار الشخص الازلى فان العلة بالنسبة الى اللايزالى حاصلة فى الازل وبالنسبة الى الازلى غير حاصلة فيه فليس الجواب باختيار الاول عين الجواب باختيار الثانى وفيه ان الجوابين ح يرجعان الى واحد فان الحاصل ح انه ان اردت به كذا فحاله كذا وان اردت كذا فحاله كذا وهذا بمنزلة ان يقال ان اردت كذا فالصغرى مسلمة وان اردت به كذا فالكبرى مسلمة وهذا لا يعد فى تعدد الجواب وقيل ان الجواب الاول تسليم ازلية العلة التامة لوجود المعلول والثانى بمنع ازليتها مستندا بانها مختارة فلا انجرار وفيه ان ازلية العلة لا ينافى كونها اختيارية وبعد التسليم نقول ان الكلام فى الدليل فى مطلق الوجود ولما تحقق علة الوجود اللايزالى فى الازل كما هو حاصل الجواب الثانى تحقق علة المطلق ايضا فمحصل الجوابين انما هو تخلف المعلول عن العلة التامة الا انه فى الاول استند الى كون المعلول مستحيلا وفى الثانى الى كون العلة مختارة فالافتراق انما هو افتراق السندين وبهذا القدر لا يكون جوابين فافهم قوله لما تعلقت آه فان قلت لم تعلق ارادة العلة بوجوده فيما لا يزال دون الازل لا بد له من علة مرجحة قلت هى المصلحة

المختار بوجود الحادث فی وقت معین لم یتصور الا کونہ حادثا فیہ والحاصل ان المعلول
انما یوجد بارادة الفاعل المختار علی النحو الذی تعلق بہ ارادتہ سواء کان مقارنا
لوجودہ او متاخرا عنہ وقد یقال

العائدة الی النظام الاتم الاکمل فان جودہ وحکمتہ علی وفق المصالح فافہم قولہ
لم یتصور آہ اذ لو وجد علی صفة اخری غیر ما اختارہ الفاعل المختار لزم ان تخلف المعلول
المقتضی عن العلة المقتضیة ثم یثبت وجود المعلول بلا علة بحث قولہ سواء کان آہ ای
سواء کان المعلول معا مقارنا لوجود تعلق الارادة بان یکونا ازلیین
او کلاہما لا یزالیین او متاخرا عنہ بان یکون التعلق ازلیا والمعلول لا یزالیا کما فیما
نحن فیہ وما قال الفاضل اللاہوری ای سواء کان نحو التعلق مقارنا لوجود ذلک
المعلول او متاخرا وجودہ عن ذلک النحو ففیہ ان مؤداہ وان کان متحدا مع مؤدی
ما قلنا لکنہ خروج عن السلاسة وقلب بلا ضرورة فلا تغفل ویحتمل ان یکون معناہ سواء کان
المعلول مقارنا لوجود الفاعل المختار بالزمان بان یکونا معا فی زمان واحد او یکون
متاخرا عنہ لکنہ لا یصح علی رای من اوجب التقدم الزمانی لتعلق ارادة الفاعل المختار
علی المراد فانہ یمتنع ان یکون اثر الفاعل المختار قدیما قولہ وقد یقال الخ لما کان محصل
الجواب الثانی ان العلة التامة مختارة والمعلول متخلف عن تلک العلة یوجد فیما
لا یزال فی وقت تعلق ارادة الفاعل فی الازل بوجودہ فی ذلک الوقت وہذا غیر جار
فی الزمان لامتناع کون الزمان واقعا فی وقت من الاوقات فاراد ان یقرر ذلک
الجواب بتقریر یعم الزمان ایضا فقال وقد یقال آہ فہذا القول تقریر آخر لذلک الجواب
الثانی کما یدل علیہ العنوان فانہ لم یعنون بالوجہ الثالث کما عنون الاجوبة الاخر
بالثانی والثالث وغیرہما وما قال الفاضل القراباغی من ان جعل ہذا تقریرا آخر
للسابق بعید مما لا یصغی الیہ واختار ذلک الفاضل ان ہذا القول نقض علی الاستدلال
باختیار الشق الاول من شقی التردید الاول وقولہ انما یوجد ما یوجد علی حسب آہ اشارة
الی وجہ تخصیص حدوث الحوادث باوقاتہا وقولہ والزمان من جملة الممکنات آہ اشارة

لہ الفاضل اللاہوری عبد الحکیم ۱۱۲۲

لہ الفاضل القراباغی ۱۱۲۲

الى وجه حدوث الزمان فحاصل هذا القول ان العلة التامة لوجود ممكن ما حاصلة في الازل لكن المعلول زمانا كان او زمانيا تابع للارادة فيوجد على حسب ارادتها تخصيصها وفيه انه لو كان هذا القول نقضا باختيار الشق الاول لاورده الش مع الجواب الاول دون الثاني وايضا كان يجب على الشارح ان يصرح بان هذا باختيار الشق الاول كيلا يذهب الوهم الى انه كالسابق اختيار للشق الثاني والذي يعلم بشهادة تقليله كونه نقضا باختيار الشق الاول بعيد عن سلاسة الكلام وقيل انه نقض باختيار الشق الثاني من الترديد الثاني وتحصله انا نختار ان العلة التامة ليست في الازل وحدوث الممكن بسبب حدوث امر آخر فان الارادة الازلية تعلقت في الازل بالوجود اللايزالي فللزمان اللايزالي دخل في وجود الحادث ولا يلزم التسلسل المستحيل لان اجزاء الزمان ليست مجتمعة بل هي متعاقبة ولا يرتاب اللبيب في ان هذا المحصل لا علاقة له بكلام الش فهو رجم بالغيب على انه ليس للزمان دخل على ما مر وقيل ان هذا القول معارضة ويؤيدها عدم جعله وجها آخر من وجوه اجوبة الدليل المذكور حيث لم يعنون بالوجه الثالث كما عنون الاجوبة الاخرى بالثاني والثالث مثلا فان المعارضة لا خصوصية لها في كونها جوابا بدليل دون دليل والشارح في مقام نقل الجواب عن خصوص الدليل المذكور حيث قال واجيب عن هذا الدليل ولم يقل واجيب مطلقا واليه يلوح آثار رضي الخطيب حيث قال ان محصل هذا الكلام استدلال بان ما سوى الواجب محدث لان الازلية مخصوصة به كما هو المفهوم من قوله فلا شئ غيره في الازل انتهى وفيه ان مقدمات هذا القول دعاوي بلا دليل ولا بد في المعارضة من اثبات المقدمات ودونه خرط القتاد فتفكر قوله ان الازل آه اعلم ان الازل قد يطلق على الازمنة الغير المتناهية من جانب الماضي فكون الشئ ازليا استمراره في الازمنة المقدرة الماضية الغير المتناهية وهذا هو الازل الزماني وقد يطلق على وجود الشئ بحيث لا يسبقه عدم صريح او كون الشئ غير متعلق بحصول الحركة والزمان وهذا هو الازل الغير الزماني والواجب سبحانه تعالى ليس ازليا بالازل الزماني فان الزمان متجدد

فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لا يوصف بكونه في الزمان كما لا يوصف بكونه في المكان فلا شيء غيره في الازل انما يوجد الوجد على حسب ما تعلقت به الارادة الازلية

متصرم متغير في حد ذاته ويتغير غيره الذي فيه بتغيره والواجب تع ثابت لا تغير فيه اصلا فلا يكون الزمان ظرفا له فلا يعقل كونه فيه قال الامام الهمام الغزالي في شرحه للاسماء الحسنى ان الماضي والمستقبل انما يكون لنا اذ مضى فينا او عنا امور ويتجدد امور والمتغير يدخل في الزمان بسبب التغير فاجل عن التغير ليس في زمان فليس فيه ماض ولا مستقبل فالحق تع قبل الزمان وحيث خلق الزمان لم يتغير من ذاته شيء وقبل خلق الزمان لم يكن للزمان عليه جريان وبقي بعد خلق الزمان على ما كان عليه انتهى ملخصا فالمراد بالازل ههنا هو الازل الغير الزماني ومعنى ان الازل فوق الزمان انه السابق على الزمان والواجب ازلي بهذا المعنى قال الشيخ في التعليقات اذ قيل انه ازلي اي انه لا اول لوجوده فانه يسلب عنه الحدوث او وجود متعلق بالزمان انتهى فمعنى كون الشيء ازليا بهذا المعنى انه لا اول لوجوده ولا تعلق حصوله بالزمان بل هو سابق على الزمان موجود حال عدمه قوله فالواجب تع آه قال الفاضل السيالكوتي لنا ان نحمل هذا القول مع انه لا دخل له في التوجيه لكونه ماخوذا في التفريع وهو قوله فلا شيء غيره ازليا فان هذا التفريع يدل على ازلية الواجب تع فلم يكن متفرعا ما لم يضم اليه تلك المقدمة فتدبر قوله فلا شيء غيره آه قيل فيه نظر اذ ما ذكر سابقا وهو ان الازل فوق الزمان آه يلزم منه كون الواجب ازليا واما كون الازلية مخصوصة به تع فغير لازم ولعل الشيخ العلامة لمثل هذا النظر قال وقد يقال انتهى واجاب عنه الفاضل السيالكوتي بان هذا القول متفرع على مجموع السابق واللاحق لا على السابق فقط وفيه على ما لا يخفى ان توسيط التفريع بين مقدمتي المتفرع عليه غير ملايم فالحق ان يقال ان هذا تفريع على ما سبق من ان معنى كون الشيء ازليا ان يكون سابقا على الزمان وان الله تع متعال عن الزمان سابق عليه مع ضم مقدمة مشهورة عندهم وهي ان كل شيء ما عدا الواجب فهو مسبوق بالعدم والشيء الازلي انما يكون سابقا على الزمان لعدم مسبوقيته بالعدم فلا يكون شيء ما عدا الواجب ازليا فان قلت ان الازل فوق الزمان

ك الفاضل السيالكوتي [illegible] ك الفاضل الخطيب [illegible] ك [illegible]

من تخصيصها باوقاتها والزمان من جملة الممكنات وقد تعلقت الارادة الازلية بوجوده
المتناهي وليس الله تعالى متقدما عليه بالزمان اذ الواجب تع ليس زمانيا حتى يقال انه
متقدم على غيره بالزمان فان قيل لا شبهة في ان الارادة القديمة بذاتها ليست
كافية في وجود الممكن اذ على فرض ان تكون كافية لزم قدم الممكن فلا بد من تعلقها
وح لا يخلو هذا التعلق من ان يكون حادثا او قديما وعلى الاول يلزم التسلسل لانا ننقل الكلام

كما اعترف به الش ولا معنى للفوقية الا السبقة فالاول سابق على الزمان ليكون الازل
ازليا فليس الازلية مختصة به تع قلت الازل ان كان عبارة عن الوجود الغير المسبوق
السابق على الزمان فهو وجود الواجب فلا حرج وان كان عبارة عن الكون كما مر فهو
امر انتزاعي والازلية بحسب منشائه وهو الواجب فتدبر قوله والزمان من جملة آه فان
قلت اذا كان حال الواجب تع بالنسبة الى الزمان والزمانيات على هذا النهج فكذا حاله
بالنسبة الى المفارقات المتعالية عن الزمان قلت ان المتكلمين بعضهم لم يقروا بها كذا
في شرح المواقف فلا استفسار منهم ولهذا قال الفاضل اللاهوري ان كل ما سوى الواجب
واقع في الزمان واما على راي لبعض المقرين بها فنقول يعلم حالها بالمقايسة فارادة
الله تع تعلقت بمعيتها مع الزمان مثلا وكونها بعد الواجب بعدية انفكاكية ثم لا يخفى
عليك ان كلية الفاضل اللاهوري لا يصح الا ترى ان الفلك مما سوى الواجب وليس
في الزمان فتدبر قوله وليس الله تعالى آه دفع دخل تقريره ان الزمان لما صار حادثا
موجودا بارادة الله تعالى فالله تعالى يكون متقدما عليه بالزمان ومقتضى التقدم الزماني
على راي المتكلمين ان يكون المتقدم في زمان سابق والمتاخر في زمان لاحق فيلزم وجود
الزمان حال عدمه وهف وحاصل الدفع ان كون الواجب تع متقدما على الزمان بالزمان
فرع كونه تع زمانيا واذ ليس فليس فتقدم الواجب تع على الزمان نحو آخر من التقدم
سوى المشهورة يسمى تقدما ذاتيا وسيجي هذا من الش قوله فان قيل آه اما استدلال آخر
على قدم ممكن ما بعد تسليم ان العلة التامة مختارة واختيار ان ارادة العلة تعلقت
في الازل بوجوده كما كان الاستدلال الاول على اختيار ان العلة التامة موجبة

الی سبب ہذا التعلق حتی یلزم التسلسل وعلی الثانی یلزم قدم الممکن الذی تعلق بہ الارادة فقد اجیب عنہ تارة بان التعلق امر عدمی فلا یحتاج الی امر یخصصہ بوقت دون وقت ولئن سلم فالتسلسل فی الامور الاعتباریة وہی التعلقات غیر ممتنع

اورد ہہنا ما ہو مبنی تقریر الجواب المصدر بقولہ وقد یقال آہ من ان الارادة الازلیة القدیمة متعلقة بوجود الحوادث الزمانیة فی اوقاتہا وبوجود الزمان متناہیا فی طرف الماضی فان قلت لما کان قولہ وقد یقال آہ تقریرا آخر للجواب الثانی وقد تقرر فی ذیل الجواب الثانی ان تعلق الارادة ازلی فما وجہ الترديد ہہنا فی التعلق بانہ حادث او قدیم قلت ان حدیث ازلیة التعلق وان کان مذکورا مسلما فی التقریر الاول من الجواب الثانی لکن لعدم تعرضہ ہہنا فی التقریر الآخر لہ ذکرہ وردده بین الحدوث والقدم ولا ضیر فیہ وما قال الفاضل القراباغی بعد اختیار ان قولہ وقد یقال آہ نقض باختیار الشق الاول من الترديد الاول کما قدم مع ما لہ وما علیہ من ان حاصل قولہ فان قیل آہ ان الوقت اما ان یکون مما لا بد منہ فی وجود الحادث ام لا فان کان الاول لزم خلاف المفروض فانا فرضنا ان جمیع ما لا بد منہ حاصل فی الازل مع انا ننقل الکلام الیہ ایضا فیقضی العجب فانہ لا اثر فی کلام الش ہہنا من حدیث الوقت فضلا عن السؤال عنہ وانما وقع التعرض ہہنا من حدوث التعلق والارادة الازلیة فتفکر قولہ حتی یلزم التسلسل او حدوث المعلول بدون تمام العلة قولہ فقد اجیب عنہ تارة آہ وتارة بما مر من ان التعلق ازلی ولا یلزم قدم الممکن الذی تعلق بہ الارادة فان القدرة تؤثر علی وفق الارادة وقد تعلقت بوجودہ فی وقت ما فلا یحتاج الا فیہ فعدیل تارة محذوف وحذفہ جائز عند قیام القرینة وانسباق الذہن الیہ فلا حاجة الی ما قال الفاضل المحشی من ان لفظ تارة یقتضی ان یکون لہذا الایراد جواب آخر ولا یلزم ان یکون مذکورا فی الکتاب ایضا قولہ بان التعلق آہ جواب باختیار ان التعلق حادث قولہ فلا یحتاج آہ المقصود من ہذا المنع منع الاحتیاج الی العلة مطلقا ومن المنع الثانی الآتی منع الاحتیاج الی علة موجودة قولہ غیر ممتنع ہہنا بحثان الاول ان التسلسل وان کان غیر ممتنع لکنہ لا یفید فی ہذا المقام فان سلسلة الحوادث فی حکم حادث احد فکما ان الحادث

عہ ای دون وقت الکرخی ۱۲ مولوی عبد الحق
عہ منہ ۱۲ جبر انتقال
عہ منہ ۱۲ مولوی اسکے البیان ۱۲ منہ

وانت تعلم ان اختصاص كل صفة سواء كانت وجودية او عدمية بوقت يحتاج الى مخصص

الواحد لا يرتبط مع القديم كذلك الغير المتناهي لا يرتبط مع القديم فكيف تخصيص سلسلة
المعلولات الغير المتناهية بهذا اليوم مثلا وهذا مما اورده الفاضل القراباغي رحمه الله وقيل انه لم لا يجوز
ان يكون حدوث التعلقات تعاقبا فتلك التعلقات كل منها حادث لكن لعدم تناهيها
وكونها متعاقبة تكون واسطة في ربط الحادث بالقديم فان قلت تبعا لما قال
الفاضل الچلپي ان التعلقات متممة لعلة الحدوث فيجتمع تلك التعلقات مع المعلول
في زمان وجوده فكيف يتصور تعاقبها قلت ان اردتم بكون التعلق متمما انه يجامع و
يستلزم وجوده وجود معلوله فمم وان اردتم بان المعلول لا يحتاج بعده الى امر آخر
سواء اجتمع مع المعلول وجودا او لا فلا يضر كونه متمما بهذا المعنى تعاقبها فان قلت لو كانت
التعلقات حادثة لزم كونه تعالى محلا للحوادث وهو باطل قلت هي امور انتزاعية والمتكلمون
لا يبالون بكونه سبحانه تعالى محلا للانتزاعيات كما قال الشارح في انموذج العلوم والثاني ان التسلسل
في الاعتباريات انما يجوز لان الذهن لا يقدر على اعتبار الامور الغير المتناهية فتنقطع
بانقطاع الاعتبار وتلك التعلقات ليست كذلك فانها سابقة للحوادث فليس انقطاعها بالاعتبار
فتدبر قوله وانت تعلم ان اختصاص الخ هذا التعرض للمنع الاول بمنع كبراه فان حاصله ان التعلق
امر عدمي والامر العدمي لا يحتاج الى مخصص يخصصه بوقت دون وقت واجاب عنه
الفاضل اللاهوري بان التعلق امر عدمي اي ليس امرا موجودا حتى يحتاج الى امر آخر يخصص
وجوده في وقت دون آخر واما نفس التعلق من حيث انه حالة بين الارادة والمراد فهو مقتضى
ذات الارادة فان من شانها ان تتعلق بوقت دون وقت ولا يحتاج الى امر آخر وبه يندفع
ما اورده الشارح بقوله وانت تعلم ان اختصاص آه انتهى ولا يذهب عليك ما فيه اما اولا فبانه ان
اراد ان التعلق ليس امرا موجودا في نفس الامر بل هو لا شيء محض واختراعي بحت فلا نسلمه فان
له دخلا في وجود ممكن ما في نفس الامر فكيف يكون اختراعيا وان اراد انه ليس امرا موجودا
في الخارج وان كان موجودا في نفس الامر فنقول انه ممكن متساوي الطرفين فلا بد له من علة
مخصصة تخصصه بوقت دون وقت واما ثانيا فبان التعلق لما كان من شان الارادة مقتضاها

بالبداہتہ واما التسلسل فی التعلقات بان یکون مخصص تعلق الارادۃ بذلک لوقت تعلق الارادۃ بتعلق الارادۃ فی ذلک لوقت وہکذا حتی یکون ارادۃ وجود الممکن فی ذلک لوقت لانہ ارادارادۃ وجودہ فی ذلک لوقت وارادۃ ارادۃ وجودہ فی ذلک لوقت لانہ ارادارادۃ تلک لارادۃ وہکذا فیتسلسل تعلقات الارادۃ من جانب المبدأ ومنتہی من الجانب الآخر الی ارادۃ ذلک الممکن وح یکون الحال کما تقول بہ الفلاسفۃ من تعاقب الاستعدادات الغیر المتناہیۃ حتی تنتہی الی الاستعداد

فیکون التعلق قدیما لکون الارادۃ قدیمۃ مع ان الکلام کان علی تقدیر حدوث التعلق واما ثالثا فبانہ لوکان من شان الارادۃ التخصیص بوقت فلا حاجۃ فی دفع لزوم التسلسل الی اخذ التعلق قدیما غیر محتاج الی المخصص بل لوکان التعلق وجودیا ومحتاجا الی المخصص یکون التخصیص من جانب الارادۃ فلا یلزم التسلسل فلا تعجل قولہ واما التسلسل فی التعلقات آہ الغرض منہ بیان حال المنع الثانی بانہ دفع بامرین جریان التطبیق ولزوم الانحصار قولہ حتی یکون ارادۃ آہ فی العبارۃ مسامحۃ فان الغرض تسلسل التعلقات وقد ذکرتم تسلسل الارادات فالمراد انہ تعلقت الارادۃ بوجود الممکن فی ذلک لوقت لانہ تعلقت الارادۃ بتعلقہا بوجودہ فی ذلک لوقت وتعلقت الارادۃ بتعلق الارادۃ بوجودہ فی ذلک لوقت لان الارادۃ تعلقت بتعلق الارادۃ بوجودہ فی ذلک لوقت وہکذا الی عدیم النہایۃ قال الفاضل السیالکوتی ان اسباب الافعال الاختیاریۃ لایجوز ان تکون اختیاریۃ بل تکون اضطراریۃ الا تری انا نعلم ان مشیتنا لایمکن ان یتعلق بہ مشیتہ اخری فلا یلزم التسلسل وانت تعلم ان ہذا فی افعالنا الاختیاریۃ مسلم ولانسلمہ فی افعالہ تعالی اذ لا یقاس حال الغائب علی الشاہد فانہ یجوز ان یشاء ایجاد زید مثلا بعد ما شاء تلک المشیۃ وہکذا فتامل قولہ وارادۃ آہ بالرفع معطوف علی قولہ ارادۃ آہ الذی ہو فاعل یکون قولہ وح یکون الحال کما تقول آہ تحصیلہ ان الفلاسفۃ کما انہم قائلون بان الاستعدادات الغیر المتناہیۃ تتوارد علی المادۃ حتی تنتہی الی استعداد یلی الممکن وہو الاستعداد القریب فیوجد بعدہ الممکن کذلک ہہنا یتوارد التعلقات الغیر المتناہیۃ علی الارادۃ حتی تنتہی الی التعلق

ط القاضی الجالی

القريب الذي يلي المعلول فقد قيل عليه انه باطل مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق فيه لانه يلزم انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين وهما نفس الارادة وتعلقها الذي يلي الممكن قلت وانت تعلم انه لا انحصار ههنا

الذي يلي الحادث وتعلق الارادة بذلك الحادث فيوجد بعده الحادث قيل ان الفرق بين وقوع سلسلة التعلقات وما قاله الفلاسفة من وقوع سلسلة الاستعدادات ظاهر فان تلك الاستعدادات متعاقبة كل منها بعد آخر وهذه التعلقات الغير المتناهية متحققة معا عند حصول المراد فلا يصح التشبيه اقول لا نسلم اولا ان تلك التعلقات ليست متعاقبة على ما مر وبعد التسليم نقول ان التشبيه في مجرد تحقق الامور الغير المتناهية المتواردة وان كان بينهما فرق من وجه فلا ضير قوله فقد قيل عليه آه خبر لقوله واما التسلسل الخ قوله عن جريان برهان التطبيق فيه لان تلك التعلقات ليست اعتبارية محضة تابعة للاعتبار منقطعة بانقطاع الاعتبار على ما مر فهي علل موجودة بانفسها في حاق الواقع مع قطع النظر عن الفرض والاعتبار وان لم تكن موجودة خارجية ولا مرية في ترتبها فانها علل ومعلولات فهذا القدر من الوجود مع الترتب على يكفي لفرض سلسلتين احدهما من مبدأ معين والاخرى مما بعده بمرتبة واحدة ويطبق احاد احدهما على الاخرى فاما ان تتساويا فيلزم مساواة الزائد والناقص واما ان تنتهي وتنقطع الناقصة فتنقطع الزائدة لكونها زائدة عليها بمرتبة واحدة فان قلت ان تلك التعلقات متعاقبة على ما مر ومن شروط جريان برهان التطبيق الاجتماع في الوجود قلت ان الشيخ قرر التطبيق بوجه يجري في المتعاقبات ايضا كما ستعرف فانتظره قوله قلت وانت تعلم انه لا انحصار آه قيل ان ذات الارادة وان كانت محفوظة لكنها من جملة اسباب حدوث الحوادث وهي انما تؤثر بتعلقها الموقوف عليها وهكذا الى ان تنتهي الى تعلق لا يكون بعده الا المعلول فتنحصر هذه التعلقات بين اصل الارادة السابقة على التعلقات وبين الحادث الموجود وهو المراد بالانحصار ههنا واجيب عنه بوجه آلا ول ما اورده الفاضل الـ... لقرا باغي من ان انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين الذي هو مستحيل ان يكون للامور الغير المتناهية طرف معين ثم تتعين بعده واحد من السلسلة

وهكذا كما في طرف التعلق الآخر الذي يلي الممكن فانه متعين وقبله تعلق الارادة بهذا
التعلق الذي هو ايضا متعين وهكذا وليس تعلق بعد الارادة متعينا بل كل تعلق
فرض فقبله تعلق آخر لا الى نهاية ولو اراد بالانحصار معنى آخر على ما يظهر من قوله
وهو المراد بالانحصار ههنا فاستحالته ممنوعة والثاني ما اورده الفاضل[1] اللاهوري
من ان انحصار الامور الغير المتناهية بين الحاصرين انما يكون محالا اذا كان الطرفان
من جنس آحاد السلسلة لانه مستلزم لتناهي ما لا يتناهى وفيما نحن فيه ليس الطرفان
من جنس آحاد السلسلة وقد يرد على هذين الجوابين ما اورده الفاضل[2] الجائسي بانه يلوح
منهما ان انحصار ما لا نهاية له بين الحاصرين مطلقا ليس بمستحيل انما المستحيل على النهج المذكور
وهو ضعيف عندي اذ انحصار ما لا نهاية له مطلقا بين الحاصرين مستحيل لان الحاصرين
انما يكونان ابتداء السلسلة ومنتهاها والا لا يكونان حاصرين بالضرورة والثالث ان
الطرف والحاصر للسلسلة ما يكون قاطعا لتلك السلسلة مانعا لتماديها الى غير النهاية
لا ما يكون مقدما على السلسلة غير قاطع لها ونفس الارادة ليست كذلك بل يجتمع [illegible]
مع عدم تناهي التعلقات فليست مانعة عن تمادي التعلقات الى غير النهاية فلا تكون
طرفا وحاصرة وان كان التعلق الاخير الذي يلي الممكن طرفا حقيقيا فلا يلزم الانحصار بين الحاصرين
ويمكن لك ان تقول انه ليس المراد في كلام الفاضل[3] اللاهوري من كون الطرفين من جنس
آحاد السلسلة ان يكونا مندرجين مع آحاد السلسلة تحت جنس واحد بل المراد به كونهما من مراتب
السلسلة حتى يتحقق كونهما قاطعين للسلسلة مانعين لتماديها الى غير النهاية حتى يلزم الاستحالة
وهكذا يمكن لك ان تقول ان اعتبار تعيين الطرف في كلام الفاضل[4] القراباغي ليس الا للزوم
انقطاع السلسلة ومنع الطرف لتماديها الى نهاية فح يرجع الجواب الاول والثاني الى الثالث
ويندفع اعتراض الفاضل الجائسي فتفكر ولا تعجل ثم قد اعترض على الجواب الاول كما في حاشية الفاضل
الجائسي بان تعيين الفرد من السلسلة بعد الطرفين انما يتصور في المتناهي دون غير المتناهي بل
لا يتصور فيه اصلا لكن عدم تصوره في غير المتناهي لا يضر فانه انما يقصد اثباته في غير المتناهي لاثبات تناهيه

محفوظة فی جمیع المراتب ویتوارد علیها تعلقات مترتبة غیر متناهیة علی نحو تعاقب
الاستعدادات الغیر المتناهیة علی المادة القدیمة فلیست الارادة ولا المرید طرف
السلسلة کما ان لیست المادة طرف السلسلة فالقول بالانحصار ههنا وهم ظاهر الفساد
وان ظهر عن بعض من یعتقد علیه الا تامل بالاعتقاد والوجه الثالث من الایراد علی تسلیم
النقض بان یقال هذا الدلیل یقتضی ان لا یوجد شیٔ من الحوادث الیومیة واجیب
عنه بان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل فی الامور المرتبة المجتمعة

قوله محفوظة آه اذ التعلقات لیست بین الارادة والمراد بل هی تعلقات الارادة بالمراد
فیلاحظ الارادة فی جمیعها ولا یکون الارادة طرفا لها قوله فلیست الارادة ولا المرید
آه قیل اشار بقوله ولا المرید الی ان نسبة تعلقات الارادة الی الارادة کنسبة تلک التعلقات
الی المرید اذ لا یتاتی واحد منها بدون واحد منها فکما ان المرید لیس حاصرا لها لعدم کونه
طرفا لسلسلتها کذلک الارادة لیست حاصرة لها لعدم کونها طرفا لسلسلتها ایضا قوله
وان ظهر عن بعض آه قال شارح حکمة العین ان ثبوت الوجود الذی هو صفة وجودیة للماهیة
لا یستدعی کون الماهیة موجودة قبل ذلک والا لزم ان یکون لها قبل وجودها وجودات
غیر متناهیة وقال السید السند فی حاشیته علی شرح حکمة العین فیلزم انحصار وجودات غیر متناهیة
بین الماهیة والوجود المفروض ولا والتفصیل یاباه المقام قوله النقض آه النقض ابطال
الدلیل باستلزامه فسادا وتقریره ههنا ان دلیلکم باطل فانه یقتضی ان لا یوجد شیٔ
من الحوادث الیومیة کزید مثلا فانه یقال ان جمیع ما لا بد منه فی وجوده اما فی الازل
فیلزم قدمه لامتناع التخلف او لا فی الازل فحدوثه اما بدون حدوث امر آخر فیلزم وجوده
بدون تمام العلة التامة او بسبب حدوث امر آخر فننقل الکلام فیه فیلزم التسلسل ولا یذهب
علیک ان هذا النقض انما هو لو کان الدلیل المذکور قائما علی اثبات القدم الشخصی کما هو الظاهر
واما لو کان قائما علی اثبات القدم النوعی کما بیناه سابقا فلا یرد هذا النقض فان التسلسل
علی سبیل التعاقب یوجب القدم النوعی فتفکر قوله هو التسلسل فی الامور المرتبة المجتمعة آه
وذلک لان تعاقب تلک الامور الغیر المتناهیة انما یتاتی عند الحکماء بالمادة القدیمة

فی الوجود وہو محال واما التسلسل فی الحوادث الیومیۃ فتسلسل فی الامور المتعاقبۃ لا یجامع المتقدم ہہنا المتاخر ومثل ہذا التسلسل لیس بمحال عندہم فان الافلاک عندہم قدیمۃ وحرکتہا دائمۃ فہی ذات جہتین التجدد والاستمرار فمن جہۃ الاستمرار صدرت عن القدیم ومن جہۃ التجدد صارت وسطۃ فی صدور الحادث عن القدیم

وبالزمان الغیر المتناہی المقتضی سرمدیۃ الحرکۃ المقتضیۃ قدم الجسم المتحرک بتلک الحرکۃ کما قدم تقریرہ ولما کان العالم باسرہ حادثا فلیست مادۃ قدیمۃ ولا زمان قدیما ولا الحرکۃ سرمدیۃ ولا الجسم قدیما فلا یتحقق تعاقب الامور الغیر المتناہیۃ لا التسلسل اللازم حین حدوث العالم یکون تسلسلا فی الامور المجتمعۃ المرتبۃ قولہ فان الافلاک آہ لما کان المستفاد مما سبق ان فی حدوث الحوادث الیومیۃ یلزم التسلسل فی الامور المتعاقبۃ وہی حوادث فیتوہم انہ لا مناسبۃ ولا ربط بین الحادث والقدیم فکیف یقع فیض القدیم علی تلک الحوادث فقال الشارح فان الافلاک آہ لبیان ربط الحادث بالقدیم ولا دخل فی ہذا البیان للافلاک فانہ یتم بنفس الحرکۃ السرمدیۃ لکنہ لما کانت تلک الحرکۃ قائمۃ بہ وہو محل لہا تعرض فافہم قولہ وحرکتہا دائمۃ آہ اعلم اولا ان الحرکۃ علی قسمین توسطیۃ وقطعیۃ فالاولی ہی التی فسرہا الشیخ بالکمال الاول وہی حالۃ بسیطۃ شخصیۃ لا اجزاء لہا ولا تنطبق علی الزمان فانہا بوصفہا تقتضی ان لا یستقر المتحرک فی حد من حدود المسافۃ اکثر من آن فای حد من حدود ما یفرض ما کان المتحرک قبل آن الوصول الیہ فیہ ولا یکون فیہ بعدہ فہذہ الحرکۃ ان کانت قدیمۃ غیر متناہیۃ تکون تلک الحالۃ مستمرۃ باقیۃ من الازل الی الابد وان کانت ہذہ الحرکۃ حادثۃ متناہیۃ تکون تلک الحالۃ مستمرۃ من المبدا الی المنتہی والثانیۃ امر غیر قار متصل ممتد بامتداد المسافۃ منطبق علی الزمان منقسم بانقسامہ لا اجزاء لہ بالفعل بل بالقوۃ وثانیا ان الاولی لا شک فی وجودہا فی الخارج والا لزم ان لا یکون فی حال الحرکۃ والسکون تفاوت واما الثانیۃ فقال بعض المتاخرین انہا لیست بموجودۃ فی الخارج فان المتحرک ما دام فی الحرکۃ لم یخرج ذلک الامر الغیر القار من القوۃ الی الفعل واذا انقطع الحرکۃ انقطع ذلک الامر فذلک الامر الغیر القار موجود فی الخیال والذہن لا فی الخارج والحکماء المحققون ذہبوا الی وجودہا

وانت خبير مما سبق بانه يمكن ان يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم

في الخارج لا على وجه القرار والثبات كيف وقد قالوا ان الزمان المستمر الغير القار الذي
هو مقدار تلك الحركة موجود في الخارج فكيف يتفوهون بنفي وجود الحركة التي هي محل
الزمان لامتناع وجود الحال في ظرف بدون وجود المحل فيه فتلك الحركة المستمرة موجودة
في الخارج في مجموع الزمان واجزاؤها موجودة في اجزاء الزمان التي هي ايضا اذ منه و
ان كان بعض اجزاء الحركة معدوما عن زمان الجزء الآخر فان العدم الزماني والآني
ليس بعدم حقيقة نعم وجود تلك الحركة مجتمعة على وجه القرار ليس الا في الخيال والذهن
وكما لنا ان الحركة التوسطية الفلكية مستمرة بسيطة من حيث الذات وفيها تجدد باعتبار النسب
والاوضاع بالنسبة الى حدود المسافة فهي من حيث الذات استندت الى القديم وصدرت
عنه ومن حيث التجدد صارت واسطة لارتباط الحوادث بالقديم واما القطعية الفلكية فهي
مستمرة قديمة بحسب الذات ما شمت رائحة العدم وعدم القرار ثابت لها دائما وبهذه الجهة صدرت
عن القديم واستندت اليه وفيها تجدد باعتبار انقراض الاجزاء والابعاض لثبوت عدم القرار
لها وبهذه الجهة صارت واسطة في صدور الحادث عن القديم ومن ههنا تبين لك دخل
قول الشيخ وحركتها دائمة على كل من الحركتين التوسطية والقطعية وليس مخصوصا بالحركة التوسطية
كما فهم الاخرى الى ما قال السيد الباقر في القبسات الحركة الدورية المتصلة الفلكية ذات جهتي
الثبات والتجدد فانها ثابتة التجدد ومتجددة الثبات فبحسب الجهة صلحت التوسط بين جانبي القديم
والحادث فمن حيث الثبات صدرت عن القديم الثابت الذات ومن حيث التجدد صارت
واسطة في صدور الحوادث عن القديم الثابت وليس تخصيص ذلك بالحركة التوسطية كما يحسبه
هؤلاء المقلدون بل الحركتان القطعية والتوسطية سبيلهما واحد ولكن التجدد في الحركة القطعية
بحسب ما لها من الاجزاء والابعاض وفي الحركة التوسطية بحسب ما يلزم طباعها من النسب
المختلفة الى حدود ما فيه الحركة انتهى ملخصا قوله وانت خبير مما سبق وهو قوله لو جعل الامر الحادث
الذي هو علة لحدوثه معدا الوجود اللاحق آه قوله بانه يمكن ان يكون آه تقريره انا لا نسلم
ان التسلسل اللازم من حدوث العالم باسره هو التسلسل في الامور المرتبة المجتمعة في الوجود

القدم الشخصي في شيء من اجزاء العالم بل القدم الجنسي بان يكون فرد من افراد العالم لايزال على سبيل التعاقب موجودا وقد قال به بعض المحدثين المتاخرين وقد رايت في بعض تصانيف ابن تيمية القول به في العرش

لم لا يجوز ان يكون العالم حادثا على الوجه المذكور بان يوجد قبل شخص شخص وقبل جزء جزء من اشخاص العالم واجزائه وهكذا الى غير النهاية فان حدوث جميع اجزاء العالم ليس دفعة فلا يجتمع الامور الغير المتناهية المرتبة المجتمعة في الوجود فلا يلزم التسلسل المحال ولا يلزم قدم شخص من اشخاص العالم فلا يتم الدليل فان مفاده على راي الش القدم الشخصي ثم اعلم ان المراد من العالم في قوله من اجزاء العالم مجموع ما سوى الله بقرينة لفظ الاجزاء وفي قوله من افراد العالم جنس ما سوى الله بقرينة لفظ الافراد وما قال الفاضل اللاهوري في لزوم التسلسل في العالم بان يكون قبل هذا العالم عالم آخر وهكذا الى غير النهاية فبعيد لما مر آنفا من ان حدوث جميع اجزاء العالم ليس دفعة فتفكر قوله وقد قال بذلك بعض المجوزين من التحديث لا من الاحداث والمراد بالمحدثين الذين حملوا الظواهر على الظواهر وما تعمقوا فيها فان اكثر ما يطلق لفظ المحدث يراد به هذا المعنى قيل حدوث العالم يتصور على وجهين احدهما انه لم يكن جنس ما سوى الله تعالى موجودا معه في الازل الثاني ان يكون جنس ما سواه موجودا مع الله لكن كل شخص حادث بان يوجد شيء بعد شيء بحيث لا يكون شخص معين من العالم موجودا ازلا وظاهر قوله عليه الصلوة والسلام كان الله ولم يكن معه شيء يدل على المعنى الاول وعلى هذا فلا وجه للاحتمال الثاني ويندفع ما نقله الش العلامة عن بعض المتاخرين وعن ابن تيمية ما قاله في العرش انتهى ويمكن ان يقال ان غرض الشارح العلامة ليس حقية ما نقله عن بعض المحدثين وابن تيمية بل مقصوده ان دليل الفلاسفة لو تم لا يفيد مدعاهم وهو القدم الشخصي بل يفيد القدم النوعي وهو لا يضرنا فان ذلك مذهب بعض مشايخنا ايضا فتعرف قوله في بعض تصانيف ابن تيمية آه كان تقي الدين ابن تيمية حنبليا لكنه تجاوز [illegible] الحد وحاول اثبات ما ينافي عظمة الحق تعالى وجلاله فاثبت له الجهة والجسم وله [illegible] ذات اخر كما يتقوله [illegible] في امير المؤمنين سيدنا عثمان رضي الله عنه كان يحب المال وان

الفاضل اللاهوري عبد الحكيم

العلامة الخيالي

وقال الامام حجة الاسلام رد الجوابهم المذكور ان هذه الحركة مبدا الحوادث اما من حيث
انها مستمرة او من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها مستمرة فكيف صدر من مستمر

امیر المومنین سیدنا علی رضی الله عنه ما صح ایمانه فانه آمن فی حال صباه وتفوه فی
حق اهل بیت النبی صلی الله علیه وعلیهم مالا یتفوه به المومن المحق وقد ورد الاحادیث
الصحاح فی مناقبهم فی الصحاح وانعقد مجلس فی قلعة جبل وحضر العلماء الاعلام والفقهاء
العظام ورئیسهم کان قاضی القضاة زین الدین المالکی وحضر ابن تیمیة فبعد القیل
والقال بهت ابن تیمیة وحکم قاضی القضاة بحبسه وکان ذلک سنة سبع مائة وخمس
من الهجرة ثم نودی بدمشق وغیره من کان علی عقیدة ابن تیمیة حل ماله ودمه کذا
فی مرآة الجنان للامام ابی محمد عبد الله الیافعی ثم تاب تخلص من السجن سنة سبع مائة
وسبع من الهجرة وقال انی اشعری ثم نکث عهده واظهر مکنونه ومرموزه فحبس حبسا شدیدا
مرة ثانیة ثم تاب وتخلص من السجن واقام فی الشام وله هناک واقعات کتبت
فی کتب التواریخ وردا قاویله وبین احواله الشیخ ابن حجر فی المجلد الاول من الدرر الکامنة
والذهبی فی تاریخه وغیرهما من المحققین هذا کلام وقع فی البین والمرام ان ابن تیمیة
لما کان قائلا بکونه تعم جسما قال بانه ذو مکان فان کل جسم لابد له من مکان علی ما ثبت
ولما ورد فی الفرقان الحمید الرحمن علی العرش استوی قال ان العرش مکانه ولما کان
الواجب ازلیا عنده واجزاء العالم حوادث عنده فاضطر الی القول بازلیة جنس العرش
وقدمه وتعاقب اشخاصه الغیر المتناهیة فمطلق التمکن له تعالی ازلی والتمکنات المخصوصة
حوادث عنده کما ذهب المتکلمون الی حدوث التعلقات فاندفع ما قال بعض الافاضل
من ان ابن تیمیة علی هذا الاضطرار ایضا لایکون ناجیا عن عقوبة مذهبه فان المکان
من العالم وهو حادث فهو متاخر عن الازل والله تعم ازلی فیکون الواجب تعم
فی الازل عریا عن المکان انتهی ملخصه الکلام مشحون بابطال کونه تعم جسما وذا جهة تعالی
عن هذه الخرافات قوله قال الامام حجة الاسلام ای الامام ابو حامد محمد الغزالی رد الجوابهم
ای جواب الفلاسفة المذکور من الوجه الثالث قولهم ان هذه الحرکة ای الحرکة التوسطیة او الحرکة القطعیة

بعض الا جہل اسبیہ سریر اس المطوی عوام

متشابه الاجزاء شئ في بعض الاحوال دون بعض وان كانت من حيث انها متجددة
فما سبب تجددها في انفسها فيحتاج الى سبب آخر الخ فيتسلسل ثم اعترض عليه بان

قوله متشابه الاجزاء اه اورد اولا ان كون الحركة القطعية ذات اجزاء متشابهة ظاهر فان لها
اجزاء فرضا وابعاضا واما الحركة التوسطية فهي حالة بسيطة بالذات ليست لها اجزاء
ففي كونها متشابهة الاجزاء تامل فلا يخلو الكلام عن المسامحة فاما ان يقال ان الحركة
التوسطية ذات نسب واوضاع وهي كانها الاجزاء فالتشابه في النسب بمنزلة التشابه
في الاجزاء او يقال ان المراد بتشابه الاجزاء ان لا يكون الاجزاء متخالفة سواء لم تكن
الاجزاء او كانت متوافقة وقيل ان الحركة التوسطية صفة بسيطة في ذاتها كيفية
موجودة في الخارج حالة في المتحرك وهو الفلك سارية في جميع اجزائه منقسمة بانقسامه
كما هو شان الحال الساري وان لم تنقسم في امتداد المسافة والمراد بتشابه الاجزاء عدم
اختلافها عرضا وطولا في امتداد المسافة بوجه ما ولا يذهب عليك ما فيه تكلف ايضا وثانيا
ان التعرض بحديث التشابه بيان للواقع ليس له دخل في تقرير اصل الرد وانما المدار على
الاستمرار فان المستمر لو كان مختلف الاجزاء ايضا لا يصدر عنه شئ في بعض الاحوال دون
بعض لاستواء نسبته الى جميع الاحوال فيلزم الترجيح بلا مرجح قوله شئ في بعض الاحوال
دون بعض فان قلت ان ذلك الشئ الصادر من المستمر صادر في جميع الاحوال وعدم
علمنا به لا يدل على العدم في الواقع قلت الكلام في الحوادث الزمانية من حيث انها
حوادث ولا مرية في انها ليست بصادرة في جميع الاحوال فتامل قوله فما سبب تجددها فان كان
سبب تجددها الذات القديمة فيلزم قدمها وان كان امرا آخر فننقل الكلام فيه فيلزم التسلسل فان قلت
ان تجددات الحركة امور مفروضة بالنسبة الى الحدود فلا تحتاج الى العلة قلت ليست مفروضة
اختراعية كزوجية الخمسة بل مفروضة انتزاعية يتصف بها الحركة في نفس الامر فلا بد لها من علة
قطعا فان قلت ان تجددات الحركة لازمة لذاتها فان الحركة غير قار الذات فلا حاجة للتجددات
الى امر آخر يكون علة لها قلت ان هذا الامر الغير القار كيف يصدر من الفاعل القار الذات لفقدان
المناسبة بين المفيض والمستفيض فلا بد من سبب رابط وهذا فتدبر قوله واعترض عليه آه

بما التسلسل جائز عندہم لعدم وجوب اجتماع الآحاد وہم قائلون بجواز التسلسل فی الامور المتعاقبۃ وہو توہم فیہا قلت التجدد عبارۃ عن انقضاء شئ وحدوث شئ آخر فاذا عدم جزء من الحرکۃ فلا بد لعدمہ من علۃ حادثۃ

حاصل الاعتراض ان اختیار الشق الثانی وہو ان الحرکۃ من حیث انہا متجددۃ مبدأ الحوادث وسبب تجددہا وتعاقبہا یکون امورا اخر متجددۃ وسبب تعاقب ہذہ الامور امور اخر وہلم جرا الی ما لا نہایۃ لہ والتسلسل فی الامور المتعاقبۃ غیر المجتمعۃ جائز بل واقع عند الفلاسفۃ فلا ضیر قولہ قلت التجدد آہ ما سبق کان کلاما فی علۃ وجود الحوادث وہذا شروع فی الکلام فی علۃ زوالہا وعدمہا قولہ فلا بد لعدمہ من علۃ حادثۃ آہ یرد ہہنا امور آلاول ما اوردہ الفاضل التبریزی من ان ذلک ممنوع انما یلزم ذلک لو لم یکن عدم جزء من الحرکۃ لذاتہ ولیس کذلک قال بہمنیار فی التحصیل لولا ان فی الاسباب ما یعدم لذاتہ لما صح وجود الحادث وذلک ہو الحرکۃ التی لذاتہا وحقیقتہا تفوت انتہی وحاصل کلام بہمنیار ان العدم الخاص وہو رفع الوجود فی الزمان الثانی مقتضی ذات الحرکۃ وذاتہا علۃ موجبۃ لہ بالذات لا یستند الی الغیر فلا یکون لہ علۃ ولا یلزم منہ امتناع الحرکۃ فان الممتنع لذاتہ ہو الذی یکون سلب مطلق وجودہ ضروریا لذاتہ لا ان یکون سلب نحو خاص من الوجود ضروریا لہ والا لزم ان یکون الواجب ممتنعا فان سلب الوجود الزمانی ضروری لہ ولا یتوہم ان ذات الحرکۃ لما اقتضت ذلک السلب لعدم الخاص لزم وجودہا حال العدم ضرورۃ وجوب اجتماع المقتضی مع المقتضی وہو محال ولہذا قال الفارابی فی تعلیقاتہ الشئ لا یعدم بذاتہ وما یتوہم من ان الحرکۃ تنعدم بذاتہا فہو محال لان لعدمہا سببا لانا ان ذات الحرکۃ باعتبار الوجود الذہنی لا باعتبار الوجود الخارجی علۃ لعدم الوجود فی الزمان الثانی ای لعدم استمرار وجودہا الخارجی لا لعدم الوجود مطلقا فلا ضیر ولا بعد فی کون الموجود الذہنی علۃ للموجود الخارجی الا تری ان العلۃ الغائیۃ علۃ للمعلول بالاتفاق وقد اجیب عنہ بوجوہ منہا ان الحرکۃ باعتبار وجودہا فی زمان الحدوث ممکنۃ فعلتہا اما باقیۃ فی الزمان الثانی مع عدم تلک الحرکۃ اولا علی الاول یلزم التخلف المستحیل وعلی الثانی فعدم الحرکۃ بعدم علتہا لا بذاتہا وفیہ انا اخترنا الشق الاول ولا یلزم

التخلف المستحيل فانها باعتبار الزمان الثاني ممتنعة فلا يؤثر في وجودها بقاء العلة ومنها
ما اورده الفاضل القراباغي من انه يلزم تخلف العدم الخاص عن الذات في زمان وجودها
مع انها علة موجبة له على رأيكم وفيه ان الذات مقتضية للعدم الخاص وهو العدم في الزمان
الثاني فلا تحقق هذا العدم الا في الزمان الثاني نعم ان الذات في زمان وجودها متصفة
بانها معدومة في الزمان الثاني بداهة فلا يلزم التخلف ومن ههنا اندفع ما قال الفاضل البحا
من ان الحركة قد عدمت في الزمان الثاني وذلك العدم نفسه لا يجوز ان يكون مقتضى ذات
الحركة والا لاجتمع مع الوجود انتهى ومنها ما اورده الفاضل اللاهوري رح لا معنى لانعدام
الحركة لذاتها اما الحركة بمعنى التوسط فهي قديمة بالشخص باقية ابد الآباد عندهم واما الحركة بمعنى
القطع فهي متصل واحد غير قار الذات حاصل في الذهن من الحركة بمعنى التوسط اذ عرض
لها القسمة في الوهم فليس لها اجزاء خارجية حتى يقال انها تنعدم لذاتها انتهى وفيه ان هذا
غفلة عما ذهب اليه المحققون فانهم قالوا ان الحركة القطعية امر غير قار موجود في الخارج كما مر
ومنها ما اورده بعض الافاضل من ان ذات الحركة لو كانت علة للعدم لزم من انتفاء الحركة
وجودها فان انتفاء العلة يستلزم انتفاء المعلول فلو انتفت الحركة انتفى عدمها فيتحقق وجودها
ومنها ما اورده ذلك البعض من ان الحركة غير قارة والعدم قار فكيف يكون الغير القار علة
للقار ويردهما ما قد سبق من ان علية الحركة باعتبار الوجود الذهني والحركة بهذا الاعتبار
ازلية ابدية قارة فلا يلزم القدح ومنها انه لو جاز كون العدم اللاحق للحركة لذاتها لجاز
ان يكون وجودها السابق ايضا لذاتها فتكون الحركة واجبة الوجود وفيه انه لا يلزم من كون
الشيء باعتبار وجوده الذهني علة لوجوده الخارجي كونه واجب الوجود فتامل ومنها ان ذات
الحركة لو كانت علة لعدمها اللاحق لما كانت ممكنة فان الممكن ما يكون متساوي الطرفين
نظرا الى الذات وفيه ان التساوي المعتبر في الامكان هو باعتبار مطلق الوجود والسلب
لا باعتبار السلب الخاص او الوجود الخاص ومنها ما قال الفاضل الاله آبادي من ان الامكان
اما ان يكون مما يتوقف عليه الشيء ولا يتم الايجاد بدونه ففي الزمان الثاني لما صارت
الحركة ممتنعة لذاتها وانتفى الامكان فيستند عدم الحركة الى عدم العلة ولا يحتاج الى علة

وتلك العلة اما امر موجود

حادثة او لا يكون كذلك بل يصح الايجاد بدونه فما وجه عدم الحركة مع وجود العلة التامة وفيه
ان الوجه امتناعها لذاتها فلا يؤثر وجودها ببقاء العلة التامة فتامل جدا والثاني ان علة
الجزء هي علة الوجود لا امر آخر فان المعلول غير قار فاقتضى وجوده يقتضي عدمه بعد وجوده فالفاعل
يقتضي الوجود في الزمان الاول ويمنع عن استمراره ولا استبعاد فيه الا ترى ان المعد باعتبار
اصل وجوده يتوقف عليه وجود المعلول وباعتبار استمراره يمنع عنه وما قال الفاضل الجامي
من انه يلزم على هذا التقدير تحقق العدم حال الوجود لوجود الفاعل وامتناع التخلف فمما لا يصغى
اليه والثالث ان تلك الاجزاء للحركة امور مفروضة فلا تحتاج الى علة ويمكن ان يقال
انها ليست فرضية اختراعية والا لم تصلح للارتباط بين الحوادث والقديم فكانت امورا
واقعية فتحتاج الى العلة هذا وقد بقي بعد خبايا في زوايا الكلام لو اتيت بها لخرج التعليق عن
حسن النظام قوله اما امر موجود يجب ان يعلم ان الامر الموجود اعم من ان يكون موجودا
حقيقة او مستلزما للامر الموجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع واليه يومي الشيخ
في الحاصل الآتي ويرد ههنا امور الاول ان هذا الامر الموجود يجوز ان يكون هو الجزء الاول
من الحركة لا امرا آخر وفيه ان الجزء الاول من الحركة وجودا وعدما علة معدة للجزء الثاني
وجودا فكيف يكون علة لعدمه والثاني ان العلة يجوز ان تكون عدم امر اعتباري لا يستلزم
حدوث امر موجود ووجوده كالامكان فان عدمه يستلزم الوجوب والامتناع وكلاهما من
الامور الاعتبارية فعدم جزء من الحركة بعدم الامكان المستلزم للوجوب او الامتناع وفي
حال وجوده يلزم ان تحقق الامكان وهو ايضا من الامور الاعتبارية فلا يلزم التسلسل
في الامور الموجودة ويمكن ان يقال ان المراد بالامر الموجود اعم من ان يكون موجودا
بالوجود المحمولي او بالوجود الرابطي والمراد بعدم امر موجود عدم امر موجود باحد هذين
النحوين فلا تحقق واسطة بينهما على ان هذا مبني على تجويز علية الاعتباريات وفيه كلام سيأتي
فتعرف والثالث انه ليس عندهم استناد العدم الى امر موجود بل قالوا ان علة العدم عدم علة
الوجود فلا حاجة الى ابطال كون العلة للعدم امرا موجودا وفيه انه لا ضير في تبيين الشقوق

او عدم امر موجود او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود وعلى الاول ننقل الكلام الى
علة ذلك الامر وهكذا حتى يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة وعلى الثاني فيكون
ذلك العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده اذ من البين ان لا يكون وجوده علة لوجود شيء لا يكون عدم علة

تحيلهم لم يصح لوابه كذا قال المحشي في بعض الرسائل قوله او عدم امر موجود المراد بالعدم العدم
اللاحق الطاري العارض لا العدم السابق فان العدم السابق للشي قديم مستمر من الازل
ننقل الكلام الى علة الحادثة قوله او بعضها موجود وبعضها عدم امر موجود اي لا تكون موجودة
صرفة بجميعها كما هو الشق الاول ولا تكون معدومة صرفة بجميعها كما هو الشق الثاني بل تكون
مركبة منها فبعض اجزائها موجود وبعض اجزائها عدم امر موجود وهذا الشق الثالث ان كان
شريكا للشق الثاني في الاستحالة لكن المقصود استيفاء الاحتمالات وتفصيلها فذكر هذا الشق
الثالث في موضعه فاندفع ما قال الفاضل العراقي كان موضع هذا الكلام بعد نقل
الكلام الى علة كل من امر موجود وعدم امر موجود لانه لم يتحقق السلسلة بعد حتى يقال
اما بعضها موجود وبعضها معدوم انتهى قوله على الاول ننقل الكلام آه يعني انه لو كان علة
عدم جزء من الحركة امرا موجودا ننقل الكلام الى علة ذلك الامر فعلته ايضا امر موجود و
هكذا فهذه العلل لا بد من اجتماعها في الوجود عند انتفاء كل جزء من الحركة فيلزم التسلسل في الامور
الموجودة المجتمعة المرتبة وهذه الامور لا بد لها من ان تكون موجودات حقيقية متمايزة
في الواقع اذ لو كانت اعتبارية فعلية الامر الاعتباري محتاجة الى علية منشأ لا وجود له
الا اعتبار سوى تحصل المنشأ فالمنشأ لو كان متعددا بان يكون بازاء كل امر اعتباري
منشأ يلزم التسلسل ايضا ولو كان المنشأ واحدا فيلزم ان يكون الشي معلولا لنفسه على انا
ننقل الكلام الى علة ذلك المنشأ فيلزم التسلسل فان قلت ان الحكماء قالوا ان العقل
الاول باعتبار الامكان علة لشي وباعتبار الوجوب علة لشي آخر فلو وجبت علية الامر الاعتباري
للحقيقي لزم صدور الكثرة من الواحد الحقيقي وهو محال عندهم قال السيد على الشارح تصحيح هذا القول بل شهادة
البداهة تدل على بطلانه كذا قال الفاضل اللاهوري لكن يختلج ان القول المتفق عليه من الجمهور
كيف يترك بشهادة البداهة وبقي بعض من هذا البحث فلا تعجل قوله وعلى الثاني فيكون آه

فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام معدلها

يعني انه لو كان علة عدم جزء من الحركة عدم امر موجود فيكون هذا العدم عدم جزء من اجزاء علة وجوده لكن جزء من الحركة فان العدم ليس له مصداق بل هو عبارة عن اللیسية المحضة فليس العدم شيئا يكون من شانه التاثير فالحكم بعلية العدم للعدم على سبيل المسامحة فالتحقيق ان الفاعل المستجمع للشرائط اذا وجد وجد المعلول لامتناع التخلف واذا عدم عدم المعلول فوجود الفاعل يؤثر في وجود المعلول لكون الوجود محتاجا الى التاثير وانتفاء التاثير بعدم المؤثر اما من الابتداء او بعد الثبوت وليس ان العدم يؤثر في العدم فعدم جزء من الحركة لو استند الى العدم لكان مستندا الى عدم علة وجوده فان معنى استناد العدم الى العدم هو عدم تاثير الوجود في الوجود والى هذا يشير الشارح بقوله اذ من بين آه قال الفاضل المحشي ما توضيحه ان عدم جزء من الحركة لو كان بسبب عدم علة وجوده لكان يلزم ان البقاء محتاج الى علة مع ان البقاء غير محتاج الى علة والا لكان عدم وجود المعلول معلولا لعدم علة البقاء والمعلول لا يكون في رتبة العلة لتقدم العلة على المعلول فلا يكون عدم وجود المعلول في مرتبة عدم علة البقاء ولما كان ارتفاع النقيضين محالا فيكون وجود المعلول في مرتبة عدم علة البقاء فيلزم تحقق المعلول وهو البقاء مع عدم علته هف وفيه ان هذا يبتني على ان علة العدم العدم حقيقة فان التقدم من احكام العلة الحقيقية وليس كما مر آنفا فليس اما ترى ان علة الافتقار الى العلة عندهم الامكان وهو باق حال البقاء فيحتاج الممكن في حال بقائه ايضا الى العلة وما قال ذلك الفاضل من ان معنى احتياج الممكن الى العلة ان لا يقع احد طرفيه بلا علة وهو لا يقتضي احتياجه في بقائه الى علة فمما لا يصغى اليه فان الامكان هو سلب ضرورة الطرفين وهذا لازم للممكن في جميع الاحوال فكما انه في حال الحدوث مستوي الطرفين يفتاق الى علة كذلك انه في حال البقاء مستوي الطرفين يفتقر الى علة فهذا القول نشأ من الغفلة عن معنى الامكان والتفصيل في موضع آخر فتامل قوله فيلزم التسلسل في الموجودات آه فان عدم جزء من الحركة لما كان بعدم علته وعدم هذه العلة بعدم علتها وهكذا فهذه العدمات الا متناهية مرتبة ومجامعة

وعلى الثالث لا بد ان يكون احد القسمين من الامور الموجودة وتلك الاعدام او كلاهما غير متناهية وعلى الوجهين يلزم التسلسل في الامور الموجودة المترتبة المجتمعة والحاصل انه يلزم التسلسل في الامور الموجودة المجتمعة المترتبة اما في حال وجوده السابق او في حال عدمه اللاحق لان عدمه ان كان بسبب امر موجود او بسبب عدم امر موجود يستلزم حدوث امر موجود كعدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع يلزم التسلسل في الموجودات المترتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه وان كان بسبب امر موجود فلتلزم الامر الموجود لزم التسلسل

لعدم ذلك الجزء من الحركة فلا بد من ان يكون نقائضها التي هي الموجودات اللامتناهية مجتمعة في آن قبل آن حدوث هذه الاعدام ومتصاحبة لوجود ذلك الجزء والا لزم ارتفاع النقيضين ومترتبة بترتب هذه الاعدام فيلزم التسلسل في الموجودات التي هذه الاعدام اعدام لها قوله وعلى الثالث لا بد ان يكون آه يعني انه على تقدير ان يكون علة عدم جزء من الحركة بان يكون بعضها موجودا وبعضها عدم امر موجود لا بد ان يكون احد القسمين اللذين هما الامور الموجودة التي هي علل البعض الموجود والاعدام التي هي علل للبعض الذي هو عدم امر موجود او كلاهما غير متناهية فان قلت ان المفروض في الثالث ان يكون بعض اجزاء تلك العلة امرا موجودا وبعضها عدم امر موجود ولم ينقل الكلام بعد الى تلك العلة ولا الى اجزائها فكيف يلزم عدم تناهي احد القسمين قلت النقل ظاهر مما سبق فلا حاجة الى الذكر لكن يختلج ان عدم تناهي القسمين كليهما لازم جزما على قياس ما مر في الشقين الاولين فلا يكون لقول الشارح لا بد ان يكون احد القسمين الخ معنى فتدبر قوله وعلى الوجهين يلزم التسلسل آه اما اذا كان الغير المتناهي هي علل البعض الموجود فظاهر واما اذا كان الغير المتناهي تلك الاعدام فلان كل عدم من تلك الاعدام عدم جزء من اجزاء العلة الموجود كما مر فتذكر قوله والحاصل انه آه اشار بهذا الى ان المراد من الامر الموجود في قوله السابق وتلك العلة اما موجود آه ما يعم المانع وغيره فلا تغفل قوله وجوده السابق اي وجود الجزء من الحركة السابق على عدمه اللاحق قوله او في حال عدمه اي عدم ذلك الجزء من الحركة قوله وان كان اي عدم ذلك الجزء من الحركة قوله لزم التسلسل المذكور اي لزم التسلسل

وقت وجود ذلك لحادث وقس عليه حال الشق الثالث فان قلت على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع لا يلزم الترتيب بين تلك الموانع حتى يلزم التسلسل المستحيل بل الا يلزم اجتماع تلك الموانع فى الوجود لجواز ان يكون

فى الامور الموجودة المرتبة المجتمعة الحادثة موقت وجود ذلك الجزء من الحركة لان عدم امر موجود لا بد من ان يكون عدم علة من علل وجوده كما تقدم قوله وقس عليه حال الشق الثالث فى لزوم التسلسل فى الامور الموجودة المرتبة المجتمعة بالبيان الذى مر فى القسمين الاولين قوله فان قلت على تقدير ان يكون آه اعلم اولا انه لما كان عدم جزء من الحركة بسبب عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع فعدم جزء ما بعده بسبب وجود مانعه وكذا عدم جزء ما مقدم عليه وهكذا فيكون عدم كل جزء بسبب وجود مانعه والاجزاء غير متناهية فيكون الموانع ايضا غير متناهية فيلزم التسلسل فاورد السؤال عليه بقوله فان قلت على تقدير آه وثانيا ان هذا السؤال انما يتوجه لو حمل الامور الموجودة الغير المتناهية على الموانع اللازمة عند عدمات الاجزاء الغير المتناهية واما لو حملت على الامور الموجودة المرتبة الغير المتناهية اللازمة من السؤال فى علة الامر الموجود اذا كان العلل كلها امورا موجودة لما قدم تقريره فلا يتوجه هذا السؤال اصلا فتفكر قوله لا يلزم الترتيب آه فان كل مانع من تلك الموانع وان كان علة لعدم جزء من اجزاء الحركة ولكن لا يلزم منه ان يكون بعض تلك الموانع متوقفا على البعض فلا يلزم الترتيب بين تلك الموانع انفسها قوله حتى يلزم التسلسل المستحيل هو التسلسل فى الامور الموجودة المرتبة قوله لجواز ان يكون آه حاصله ان مانع جزء من الحركة حادث وتحقق حال عدمه ومانع جزء متقدم على هذا الجزء كان موجودا حال عدم ذلك الجزء المقدم ويجوز ان ينتفى بعد ذلك لان فلا يجتمع مع المانع الذى هو مانع لهذا الجزء المتاخر وهكذا فلا يلزم اجتماع الموانع فى الوجود فان قلت ان عدم الجزء المقدم اما ان يكون مستمرا اولا وعلى الثانى يلزم اعادة المعدوم وهو محال وعلى الاول يكون مانعه ايضا مستمرا فلا احتمال لانتفاء المانع مع بقاء عدم الجزء المقدم قلت يجوز ان يكون مانع الجزء الثانى مانعا عن الجزء الاول ايضا ومانع الجزء الثالث مانعا عنه وعن الجزئين الاولين

حدوثها ولو آنا ما كافيا في انتفاء ما هي مانعة عنه قلت تلك الموانع متعاقبة في الحدوث
فان اجتمعت في الوجود لزم التسلسل المستحيل لان آحادها مترتبة في الحدوث بحسب
الزمان ومجتمعة في الوجود فيجري فيها التطبيق ولا يقدح فيه عدم ترتبها بحسب الذات
كما لا يخفى على ذي فطرة سليمة فانا ناخذ السلسلة المبتدأة من الحادث في اليوم ونطبقها
على السلسلة المبتدأة من الحادث في الامس ونسوق البرهان الى الآخر وان
لم تجتمع في الوجود ونقلنا الكلام الى علة عدمها حتى يلزم التسلسل المستحيل في الموجودات
الحادثة وقت وجودها او وقت عدمها فان علة عدم كل مانع اما عدم المانع
المستلزم لوجود المانع او عدم جزء من اجزاء علته وعلى الاول يلزم وجود الموانع المترتبة
في الحدوث الغير المتناهية وعلى الثاني يلزم ان يكون تحقق ذلك المانع موقوفا على

وهكذا فلا يلزم استمرار عدم الجزء المقدم مع انتفاء المانع وان انتفى مانعه الاول بل المانع
متحقق غاية الامر انه يلزم تعدد الموانع وهو جائز لا ضير فيه فتدبر قوله متعاقبة في الحدوث
فان حدوث كل من الموانع مقرون بحدوث عدم جزء من اجزاء الحركة اذ لو كان حدوث
كل من الموانع سابقا على عدم جزء من اجزاء الحركة لزم خلاف المفروض ولا مرية في ان
اعدام الاجزاء متعاقبة في الحدوث بحسب الزمان فكذلك الموانع المقرونة بتلك الاعدام متعاقبة
في الحدوث بحسب الزمان ايضا وما قال الفاضل القراباغي من انه لم يظهر من هذا الجواب
رفع المنع الاول انما رفع المنع الثاني فقط بجواز وجود جميع الموانع دفعة بلا ترتب زماني
او ذاتي فلا يجري البرهان في ابطاله فمما لا يصغى اليه فتدبر قوله ولا يقدح فيه آه فان الشرط
في استحالة التسلسل وجريان برهان التطبيق ليس هو الترتب الذاتي فقط كما زعمه المعترض بل
اعم من الذاتي والزماني وتلك الموانع وان ليس فيها الترتب الذاتي لكنه فيها الترتب الزماني فتفكر
قوله ونسوق البرهان بان نقول اما ان يكون بازاء كل من مراتب السلسلة الكبرى مرتبة من
السلسلة الصغرى فيتساوى الاصغر والاكبر هف او لا فينتهي الصغرى والكبرى انما زادت عليها بقدر
متناه فتكون متناهية ايضا وسيجي التفصيل فانتظره مفتشا قوله وان لم تجتمع آه توضيحه على ما اورده
المحشي الخلخالي انه ان لم يجتمع تلك الموانع المتعاقبة بحسب الحدوث في الوجود بل تكون متعاقبة وجودا

امور موجودة غير متناهية مترتبة فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجوده قال الرابع

بحيث يتقضى وينعدم بعضها عند وجود البعض الآخر كما هو شان اجزاء الحركة فلنقل الكلام الى علة
عدم تلك الموانع المتعاقبة الغير المجتمعة في الوجود فانه لا بد لكل عدم حادث من علة حادثة
فنقول انه اذا انعدم مانع من تلك الموانع فعلة عدم هذا المانع اما وجود مانع لهذا المانع
فلا بد لهذه العلة الحادثة من علة حادثة في هذا الآن ايضا وهكذا الى غير النهاية فهذه العلل
الحوادث يتوقف بعضها على بعض فهي مرتبة ومجتمعة في الوجود في آن واحد ولا مرية في ان
هذه العلل علل لعدم هذا المانع بلا واسطة او بواسطة فيكون هذه العلل موانع لهذا المانع
فيلزم وجود الموانع المرتبة في الحدوث الغير المتناهية فيلزم التسلسل المستحيل في الموجودات
الحادثة وقت عدم هذا المانع وهو محال واما عدم جزء من اجزاء علة هذا المانع فيلزم
ان يكون تحقق هذا المانع ووجوده موقوفا على امور غير متناهية مرتبة بحسب الذات مجتمعة
في الوجود وهي العلل الموجودة التي لا بد منها في وجود جزء من اجزاء علة وجود هذا المانع
فيلزم التسلسل المستحيل في اسباب وجود هذا المانع وقت وجوده ولا يذهب عليك ان
بناء السوال على حمل الامور الموجودة الغير المتناهية على الموانع اللازمة عند عدمات الاجزاء
الغير المتناهية وهذا الجواب ليس مبنيا على هذا الحمل فان محصله اجراء الكلام في علة عدم مانع
واحد ولعمري ان كلام الشارح ههنا ليس منتظم غاية الانتظام فتفكر قوله الوجه الرابع آه
اعلم اولا انه لما اجاب باستدلال الحكيم عن النقض بالحادث اليومي بالفرق بين التسلسل في المجتمعات
والتسلسل في المتعاقبات واعترف بجواز التسلسل في المتعاقبات كما مر تقريره فصار جواز
التسلسل في المتعاقبات من تتمة الدليل فهذا الوجه الرابع نقض اجمالي تقريره ان دليلكم
يستلزم جواز التسلسل في المتعاقبات وهو محال غير معقول فالدليل ايضا كذلك ويحتمل
ان يكون هذا الوجه الرابع معارضة بان يقال ان العالم حادث فانه لو كان قديما لا بد
من سلسلة الحوادث في ربط الحوادث بالقديم فيلزم التسلسل في المتعاقبات وهو باطل
غير معقول فالقدم ايضا كذلك وثانيا انه لو جعل الشارح ما نقل سابقا عن الامام حجة الاسلام
وجها مستقلا بما سواه من وجوه اجوبة الدليل بمثل هذا الوجه الرابع لكان له وجه ولا يظن انه الح

ما عوّل عليه بعض المتاخرين وهو ان القول بتوارد الاستعدادات الحادثة الغير المتناهية على مادة قديمة بل عدم تناهي حوادث موجودات متعاقبة مع وجود قديم مطلقا سواء كانت تلك الحوادث واردة على ذلك القديم عارضة له اولا غير معقول لان القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث اذ القديم ما لا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا به فلا بد ان يكون سابقا على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث

اذ يمكن ان يقال ان دليلكم يستلزم المحال فانه يقتضي جواب تعاقب الحوادث الغير المتناهية وهو محال لان هذه الحركة مبدأ آه ولا حرج في ان يورد بعض الوجوه من الايرادات التي تحتمل ايرادا على الدليل وايرادا على جواب رد الدليل بجعله ايرادا على الدليل وبعض الوجوه منها بجعلها ايرادا على جواب الدليل قوله عوّل عليه التعويل تكيه كردن واعتماد نمودن قوله فلا بد ان يكون آه هذا نتيجة لما تقدم وقوله السابق القديم يجب ان يكون سابقا على كل حادث بمنزلة الدعوى فلا يلزم التكرار لكن يختلج في القلب انه ان اراد سبق القديم على فرد فرد بانفراده فمسلم لكن هذا لا يوجب ان يكون للقديم حالة يتحقق فيها سبق القديم على كل واحد من افراد الحوادث وان اراد سبق القديم على جميع الافراد مرة واحدة فهو مع انه لا يلزم مما تقدم ممنوع ايضا وان اراد سبق القديم على كل فرد اعم من ان يكون منفردا او مجتمعا كما هو شان المحصورة فهو ممنوع اذ لو اعتبر فرد مجتمعا مع الحوادث الغير المتناهية لم يكن للقديم سبق عليها وما قال الفاضل اللاهوري من ان المراد من كل واحد الكل الافرادي كما في صدق الكلي على جزئياته فيكون الحكم على كل واحد بلا قيد الانفراد والاجتماع كما في كل انسان حيوان القديم سابق على كل فرد من افراد الحوادث بدليلين الاول انه لو كان القديم مقارنا لواحد من تلك الحوادث لزم قدم الحادث او حدوث القديم وكلاهما محالان والثاني انه في زمان عدم ذلك الواحد من تلك الحوادث ان لم يكن القديم موجودا لزم حدوثه وهو خلاف المفروض وان كان موجودا لزم سبق القديم على الحادث وهو المطلوب فلا يخفى سخافته اما الدليل الاول فلانه انما يلزم قدم الحادث او حدوث القديم لو كان القديم مقارنا لواحد معين من تلك الحوادث

واذا كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقا على كل واحد منها بل على بعضها وهو باطل
بضرورة العقل ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه ان لا يوجد له تلك الحالة
بل مقارنته دائما مع بعض الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد

وليس كذلك بل هو مقارن لفرد منتشر من تلك الحوادث فالقديم قديم والحادث حادث
واما الدليل الثاني ففيه انا اخترنا ان القديم موجود حين عدم ذلك الواحد من الحوادث فلا يلزم
منه الا سبق القديم على حادث حادث منفردا ومتعينا وهو ليس بمطلوب بل المطلوب على ما اورده
الفاضل اللاهوري سبق القديم على كل واحد من افراد الحادث اعم من ان يكون منفردا
او مجتمعا فتفكر **قوله** واذا كان مقارنا آه يخدشه انه ان اراد ان مقارنة القديم مع واحد
معين من الحوادث ينافي سبقه على كل واحد منها فمسلم لكنه ليس القديم مقارنا لواحد
معين منها وان اراد ان مقارنته مع الفرد المنتشر منها ينافي سبقه على كل واحد منها فالمنافاة
ممنوعة فانه يجوز ان يسبق القديم على كل واحد منها مع مقارنته لكل واحد منها وان اراد ان
مقارنته للفرد المنتشر منها ينافي سبقه على كل فرد منها اعم من ان يكون معينا او منتشرا فهذه
المنافاة حقة لكنه لم يثبت بعد سبق القديم على الفرد المنتشر بحيث لا يكون معه فرد ما وان
توهم ان مقارنته مع واحد معين من الحوادث او غير معين بمنزلة الايجاب الجزئي فنفي سبقه
على كل واحد منها يستلزم عدم مقارنته بواحد منها وهذا هو السلب الكلي والايجاب الجزئي منا
للسلب الكلي فيزاح بمنع الاستلزام فعليك بالانصاف **قوله** ويلزم من توارد الحوادث
آه في الحاشية الكمالية كانه دليل على قوله كان مقارنا مع واحد فلهذا فرع على توارد
الحوادث نفي تلك الحالة فتوارد الحوادث يوجب المقارنة دائما مع بعض الحوادث
والمقارنة مع البعض دائما يوجب نفي الحالة المذكورة فظهر اندفاع ما في كلام بعض الحواشي
من انه لا يخفى ان مآل المقدمة القائلة ويلزم من توارد الحوادث آه ومآل المقدمة
القائلة اذا كان آه واحد انتهى وانما اورد كلمة كان لكون ظاهر العبارة آبيا عنه فان
استعمال الواو العاطفة في محل الاستدلال لا يتعارف وبعد ففي العبارة حشو فان قوله
ان لا يوجد له تلك الحالة بعد قوله ويلزم من توارد الحوادث آه لا حاجة اليه بل يكفي ان

والسبق على كل فرد بديهية قلت هذا هو بداهة الوهم لا بداهة العقل فان تقدم القديم
على كل فرد من الحوادث انما يستلزم كون القديم متحققا في الزمان السابق على كل فرد منها دون كونه مقارنا لفرد

يقول ويلزم من توارد الحوادث الغير المتناهية عليه دوام مقارنته مع بعض الحوادث
والمنافاة الى آخر ما قال فتفكر قوله هذا اي الحكم بالمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض
الافراد والسبق على كل فرد بداهة الوهم لا بداهة العقل واعترض عليه الفاضل[1] القراباغي
بان الظاهر ان حكم الوهم انما هو الحكم بوجوب حالة للقديم تتحقق فيها سبقه على كل واحد
من افراد الحادث مرة وبعد قبول هذا الحكم فالحكم بالمنافاة المذكورة بداهة العقل لا بداهة
الوهم واجيب عنه بوجهين الاول ما اورده بعض الافاضل[2] من ان هذا الاعتراض انما يرد
لو اعترف الشارح بوجوب الحالة للقديم التي تتحقق فيها سبقه على كل فرد مع ان الشارح
ينكره وصرح بالانكار في بعض رسائله فما قبله الشارح فكيف يصح ان يقال ان بعد
قبوله فالحكم بالمنافاة المذكورة ليس بداهة الوهم ولا يذهب عليك انه ليس غرض
المعترض ان الش قبله حتى يمسه هذا الجواب بل غرض المعترض ان المجيب بالوجه الرابع اعتبر وجوب
حالة للقديم فيها سبقه على كل فرد مرة وحكم بمنافاة هذا السبق للمقارنة مع بعض الافراد
دائما ومنع الشارح هذه المنافاة مع ان هذه المنافاة بعد قبول وجوب الحالة الكذائية
اي بعد ارادتها واعتبارها لا تقبل المنع بل يجب على الش ان يمنع وجوب الحالة الكذائية
دون المنافاة والثاني ان بداهة الحكم بالمنافاة المذكورة لما كانت تتفرع على لزوم
الحالة الكذائية ولزومها بداهة الوهم لا بداهة العقل فلا حرج في الحكم على بداهة الحكم
بالمنافاة المذكورة بانها بداهة الوهم لا بداهة العقل لان اصل هذه المنافاة المتفرعة هي
عليه كذلك ثم اعلم ان اعتراض الفاضل[3] القراباغي انما يرد ظاهرا لو كان المشار اليه
لهذا هو القريب اي المنافاة المذكورة كما هو مقتضى السوق واما لو كان المشار اليه لهذا
جميع ما قاله المجيب بالوجه الرابع ويكون المعنى ان جميع ما قاله المجيب بداهة الوهم
لا بداهة العقل فلا مجال لايراد الفاضل القراباغي فتفكر قوله على كل فرد منها اه
متعلق بالسابق قوله وان كان اي القديم مقارنا لفرد آخر من الحوادث

[1] اسد ... يوسف الجلبي ۱۲ منه
[2] اي السيد ... الاسد العلوي ۱۲ منه
[3] الفاضل القراباغي يوسف الجلبي ۱۲ منه

آخر منها وههنا لما كان القديم موجودا متقدما على كل فرد من الحوادث اذ ما من فرد منها الا والقديم
موجود قبله مع الحادث السابق عليه فيتحقق تقدمه على كل فرد منها مع دوام المقارنة
بفرد آخر منها وانما يلزم ما ذكره لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في
زمان واحد وهو ليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية والغير المتناهية
فيتحقق تقدم القديم على كل واحد منها مع دوام المقارنة بفرد منها وذلك ظاهر

قوله فيتحقق تقدمه اي تقدم القديم على كل فرد من الحوادث قوله انما يلزم آه يعني
انه انما يلزم ما ذكره المجيب من المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق
على كل فرد لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث في زمان واحد فان
القديم السابق على جميع افراد الحادث في زمان واحد لا يجوز ان يقارن دائما مع
الفرد المنتشر قوله وهو ليس كذلك اي ليس ان القديم يكون سابقا على جميع ما يصدق
عليه الحادث في زمان واحد قال بعض الافاضل ان الجميع عبارة عن الآحاد مع
عروض الهيأة او بدونه فاذا لاحظ العقل الى الآحاد باجمعها لحاظا اجماليا وحكم بسبق القديم
عليها فهو يستلزم السبق على الجميع بلا مرية الا ترى ان الشيء اذا كان له عشرة اجزاء مثلا
وكان امر سابقا على كل واحد منها فيسبق ذلك الامر على ذلك الشيء ايضا ولا يذهب
عليك ان السبق على الافراد بالتعاقب والانتشار لا يوجب السبق على الجميع اما سمعت ان
حكم الكل الافرادي والكل المجموعي ليس متحدا فتفكر قوله فيتحقق تقدم القديم آه والملخص ان
الحوادث لما كانت غير متناهية فلا يوجد زمان الا والقديم يكون مقارنا لواحد من
تلك الحوادث فكانت مقارنة ذلك القديم للحادث قديمة ايضا فالمقارنة مع فرد من
افراد تلك الحوادث دائما لا ينافي عدم المقارنة مع كل فرد منها من حيث الخصوصية
فيتحقق تقدم القديم على كل واحد من افراد الحادث مع دوام المقارنة بفرد منها وذلك
ظاهر قيل ان اراد به تقدم القديم التقدم الذاتي فهو مستلزم لكون الحادث حادثا ذاتيا
والحدوث الذاتي باطل عند الشارح وان اراد التقدم الزماني فهو مناف لدوام المقارنة
بفرد من افراد الحوادث لان كل وقت فرض فهو وقت مقارنة القديم لفرد منها فاين

وقد اعترض عليه بان المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد
انما يلزم لو استلزم حدوث كل فرد حدوث الكل المجموعي الذي هو عين الافراد الموجودة
وليس كذلك وانت تعلم فساده بان حدوث كل فرد يستلزم حدوث الكل المجموعي فان كل فرد

وقت التقدم وفيه انا نختار الشق الثاني وليس للقديم تقدم مرة واحدة على الجميع بل له
تقدم زماني على كل واحد من الآحاد فالتقدمات الزمانية كثيرة بقدر الآحاد ويوجد مع
كل تقدم معية بفرد فليس التقدم الزماني منافيا لدوام المقارنة بفرد فتفكر قوله قد اعترض
عليه اي على الجواب بالوجه الرابع قوله انما يلزم لو استلزم آه حاصله ان سبق القديم على
كل فرد يقتضي حدوث كل فرد ولو استلزم حدوث كل فرد حدوث المجموع يكون القديم سابقا
على المجموع لسبق القديم على الحادث فلا يكون للقديم رح مقارنة مع بعض الحوادث والا
فيتحقق المنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد وما الامر ليس
كذلك فان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث المجموع فلا تتحقق المنافاة المذكورة قوله ليس
يستلزم حدوث الكل المجموعي آه قد اجيب عنه بوجهين آلوجه الاول ما اورده الفاضل السيالكوتي
من ان تحقق افراد غير متناهية يستلزم تحقق مجموعات غير متناهية مركبة من آحاد متناهية
على ما لا يخفى والمراد بالكل المجموعي مجموع ما وظاهر ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فرد ما
كذلك وشكل فرد وكل مجموع لا يستلزم حدوث مجموع ما واورد عليه بوجهين الوجه الاول ما اورده بعض الافاضل
من ان هذا قياس مع الفارق فان كل فرد وكل مجموع فرض جزء المجموع وكل فرد بالقياس
الى فرد ما ليس جزءا له بان يكون فرد ما سوى تلك الافراد بل هو جزئي له وحدوث الاجزاء
يستلزم حدوث الكل لدخول الاجزاء في سنخه وحدوث الجزئيات لا يستلزم حدوث الكلي لكون
الجزئيات خارجة عن قوامه وقيل ان كل مجموع ليس جزء المجموع ما بل مجموع ما كلي والمجموعات
افراده فحاله كحال الكليات والجزئيات نعم ان كل مجموع جزء من المجموع الذي هو مجموع الافراد
الموجودة الغير المتناهية وهذا الا ليس للفاضل السيالكوتي فانه اراد بالمجموع مجموعا ما لا هذا المجموع
والثاني ان هذا مستبعد من العبارة فان الواجب على المعترض رح ان يقول انما يلزم
لو استلزم حدوث كل مجموع حدوث مجموع ما والامر في العبارة هين والوجه الثاني انه اراد المجموع

جزء من المجموع وحدوث الجزء يستلزم حدوث الكل بداهة وكانه توهم ان حدوث
الكل المجموعي انما يتحقق بان لا يكون شئ من آحاده موجودا اصلا ثم يوجد وهو توهم بعيد
وقد قدح بعض الفضلاء في مذهب الفلاسفة بان وجود الماهية ليس الا في ضمن الافراد
وهم قائلون بحدوث كل فرد من افراد الحوادث فيلزم عليهم حدوث ماهياتها فلا يتصور
قدم النوع مع حدوث كل فرد قلت هذا الكلام سخيف لان مرادهم من القدم النوعي

بالحدوث لازمه اعني ثبوت الابتداء وثبوت الابتداء لكل واحد لا يستلزم ثبوت الابتداء
للكل المجموع الذي هو عين الافراد الموجودة الغير المتناهية كذا اورده الفاضل اللاهوري
وفيه ان الابتداء ليس بلازم للحدوث بل الحدوث لازم للابتداء فلو قال ملزومه لكان
حسنا والامر المتعلق بالعبارة يكون سهلا فلا مضايقة في المسامحة فافهم قوله وكانه توهم آه
بيان لمنشأ غلط المعترض وتوضيحه ان لحدوث المجموع في الواقع انحاء ثلثة الاول
ان لا يكون شئ من آحاده واجزائه موجودا اصلا ثم يوجد جميع اجزائه دفعة واحدة والثاني
ان يحدث المجموع بحدوث اجزائه على سبيل التعاقب الثالث ان يكون بعض الاجزاء
قديما وبعضها حادثا والمعترض توهم ان حدوث المجموع لا يكون الا على النحو الاول لا ريب
في ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث المجموع على النحو الاول قوله وهو توهم بعيد لما عرفت
من ان لحدوث المجموع ثلثة انحاء ولا يذهب عليك ان المجموع وان كان لحدوثه انحاء
ثلث الا ان المعترض اراد به النحو الاول لكونه مفيدا للمجيب بالوجه الرابع فان المجيب
يقول بسبق القديم على جميع الحوادث مرة واحدة فليس هذا التوهم من المعترض بعيدا فتدبر
قوله وقد قدح آه اعلم انه ليس الغرض بهذا الكلام دخلا فيما هو المقصود ههنا من ربط
الحادث بالقديم فان تعاقب الاشخاص يكفي فيه سواء كان النوع قديما اولا بل هو
قدح في قدم النوع مع حدوث الافراد كما يراه الفلاسفة فاورد عليه ان القدح يقتضي ان ينقل قدم
النوع مع حدوث الافراد من الفلاسفة ثم يقدح عليه وليس من دأب المحصلين القدح على المذهب من غير نقله واجيب عنه بان
القول بقدم النوع مع تعاقب الافراد لما اشتهر من الفلاسفة وقد ذكر فيما سلف ايضا وكان ما اورده عليه مناسبا لما ذكر
في هذا الوجه الرابع بنوع ما اورده ههنا اكتفاء بالشهرة والذكر السابق ولا حرج فيه قوله ليس الا في ضمن الافراد

الفاضل اللاهوري

ان لا یزال فرد من افراد ذلک النوع موجودا بحیث لا ینقطع بالکلیة ومن البین ان حدوث کل فرد لا ینافی ذلک اصلا ولیت شعری ماذا یقول ہذا القائل فی الورد الذی لا یبقی فرد منه اکثر من یوم او یومین مع ان الورد باق اکثر من شہر او شہرین وبداہة العقل تحکم بان لا فرق بین المتناہی وغیر المتناہی

لبطلان وجود الماہیة المجردة فلیس لہا وجود مستقل بدون الافراد قوله ان لا یزال فرد آه ہذا تفسیر بالملزوم فان قدم النوع عبارة عن ازلیة الماہیة وازلیتہا لیس الا استمرارہا فی جانب الماضی ولما کان لم یخل جزء من الازل عن فرد من افرادہا لزم استمرارہا وان کان لم یستمر فرد معین من افرادہا الا تری ان الفرد مقید ودوام المقید بدا لا یکفی فی دوام المطلق والا یستلزم ان یوجد المقید بدون المطلق فیلزم وجود الفرد بدون الکلی ہذا حتی ما قال الفاضل اللاہوری من ان القدم فرع الوجود فکما لا وجود للماہیة الا فی ضمن الافراد لا وجود للفرد المبہم الا فی ضمنہا فاذا کان کل فرد حادثا کان فرد ما ایضا حادثا ففیه اما اولا فبان حدوث کل فرد لا یستلزم حدوث فرد ما علی ما مر واما ثانیا فبانه لیس فی کلام الشارح اثر من قدم فرد ما حتی یقدح علیه بان فرد اما حادث بل غرضه اثبات قدم النوع مع حدوث الافراد وذلک بین لا قدح فیه فان قلت ان کل فرد یکون معدوما وحکم الافراد یسری الی الطبیعة فیکون الطبیعة معدومة فکیف تکون قدیمة ولیضا ان موضوع المہملة القدمائیة اعنی الطبیعة من حیث ہی ہی ینتفی بانتفاء فرد ما فیلزم انتفاء الطبیعة وعدمہا والعدم ینافی القدم قلت ہذا لا یضرنا فان غایة ما لزم من بیانکم اتصاف الطبیعة بالعدم فی ضمن فرد ما وہذا لا ینافی قدمہا لتحققہا بنحو آخر من وجود آخر فلا یلزم الانتفاء المحض مطلقا حتی ینافی القدم فتفکر قوله ولیت شعری ای لیت علمی یکون حاصلا فلا یقول ہذا القول قوله مع ان الورد باق آه قال الفاضل اللاہوری والقول ببقاء الورد شہرا او شہرین قول ظاہری مبنی علی العرف بدون الحقیقة انتہی وفیه انه لا معنی للموجود الخارجی للشیء الا ترتب الآثار المطلوبة منه علیه ولا مریة فی ان الورد مدة شہرین او شہر تترتب علیه الآثار المطلوبة منه فما معنی کون ہذا وجود کذا بناء علی العرف دون الحقیقة والله اعلم بمراد عباده قوله بداہة العقل آه

في مثل هذا الحكم الوجه الخامس من الايراد على دليلهم ان برهان التضايف بل غيره
من البراهين كبرهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة المترتبة

دفع دخل تقريره ان قياس الماهية التي افرادها لا متناهي على الورد مع الفارق
فان الورد متناه الافراد فيجوز ان يكون متناهي الافراد باقيا مع انعدام كل فرد
ولا كذلك الغير المتناهي قوله في مثل هذا الحكم اي البقاء وان كان كل فرد منعدما
قوله الوجه الخامس آه هذا الوجه نقض اجمالي كالوجه الرابع ويحتمل ان يكون معارضة
كما يحتملها الوجه الرابع وقد مر تقرير النقض والمعارضة فتذكره ثم اعلم انه قد ينقض دليل
الفلاسفة بان ذلك الدليل مبني على ان يكون الحادث معلولا للقديم مع تجدد وآخر
وهكذا الى غير النهاية فيجوز التسلسل في المتعاقبات وهو جائز ونقول ان هذا محال
لان المبادي الاول قديمة حاصلة في الازل وجميع الحوادث وكذا كل واحد منها
غير حاصلة فيه فلا بد من حادث متحقق قبلها فلزم كونه داخلا في الجميع وهو ظاهر وخارجا
عنه لتحققه قبل كل واحد منها وفيه ان معلولية الجميع هو معلوليات اجزائه تفصيلا وليس
عبارة عن معلولية واحدة ثابتة للجميع حتى يلزم للجميع رابط فتامل قوله يدل على بطلان
التسلسل آه الحكماء قالوا ان التسلسل انما يمتنع في امور لها وجود بالفعل مجتمعة كالماضيات الخارجة
من القوة الى الفعل الموجودة في ازمنتها مجتمعة في ظرف الواقع ويكون فيها ترتب اما وضعا
كما في سلسلة المقادير او طبعا كما في سلسلة العلل والمعلولات او غيرها واما الامور الموجودة
الغير المتناهية التي لا تجتمع في الوجود وهي المستقبلات كالحوادث المتعاقبة المستقبلة او التي تجتمع
فيه لكن ليس فيها ترتب كالنفوس الناطقة الانسانية المفارقة فليس التسلسل فيها محالا واما المتكلمون
فيحيلون جميع انواع التسلسل بجريان الادلة على زعمهم في كل ما ضبطه وجود فان الزمان والزمانيات
عند الحكماء موجودة في الواقع بالفعل من غير سبق وتلاحق عند العليم الخبير فالمستقبلات مثلا
لم تخرج الى الوجود بالنظر الينا واما بالنظر الى الواقع فقد خرجت عندهم واما التسلسل في
الاستقبال بمعنى لا تقف عند حد جائز بالاتفاق بين الحكماء والمتكلمين فان كل ما خرج
من القوة الى الفعل ح فهو متناه فلا ضير فتفكر قوله في الامور الموجودة المترتبة انما

سواء كانت مجتمعة الوجود ام لا وذلك لان حاصل برهان التضايف انه لو ذهبت سلسلة المتضايفين الى غير النهاية لزم ان يكون عدد احد المتضايفين اكثر من عدد المتضايف الآخر وهو محال لان المتضايفين متكافيان فى الوجود ضرورة وبيان الملازمة انه لو كان التسلسل من جانب المبدأ واخذنا سلسلة من مسبوق معين كالمعلول الاخير فهذا المعلول له مسبوقية بلا سابقية وكل واحد مما فى السلسلة

قيد بالترتيب مع ان تلك البراهين تجرى فى عدم النهاية مطلقا عند المتكلمين مرتبة كانت اولا لان اجراء تلك البراهين فى غير المرتبة عند الشارح يكون باعتبار الترتيب فيها ولو كان الترتيب اجمالا كما سيجئ من الشارح من اثبات الترتيب فى الامور الغير المتناهية مطلقا والمراد بالموجودة المجتمعة موجودات متمايزة فافهم قوله سلسلة المتضايفين اه المتضايفان هما الوجوديان اللذان لا يجتمعان فى زمان فى محل من جهة ويكون تعقل احدهما موقوفا على تعقل الآخر فهما اما ان يكونا مبدأين كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية فمحققيان واما ان يكونا مشتقين وما فى حكمها كالاب والابن والعلة والمعلول فمشهوريان قوله متكافيان فى الوجود كيف ولا يجوز ذلك بان يوجد فرد من الابوة او العلية بدون فرد من مقابله فلا بد من ان يتساوى المتضايفان فى العدد والا لزم وجود احد منهما بدون الآخر وهو محال فعدم التساوى محال فالمستلزم لعدم التساوى وهو عدم التناهى ايضا يكون مستحيلا وما توهم ان الضرورى ان يكون لكل مضايف مضايف وهو محقق ههنا فان المعلول الاخير له علة وهكذا واما تساوى العدد فى المتضايفين فمما ليس بضرورى فشطط لا تصغ اليه فان قلت ان ابا واحدا قد يكون له ابناء كثيرة فاين المساواة قلت الاضافة تتعدد عند تعدد الاطراف فليس بازاء بنوات ابوة واحدة بل بازاء كل بنوة ابوة ولما تعدد المضايف الحقيقى تعدد المشهورى لكون الاول جزءا من الثانى على ما اشتهر عند اهل العربية فالاب باعتبار ابوة لهذا يغاير لنفسه باعتبار ابوة لذلك وما فى شرح المواقف من ان تساوى العدد فى المتضايفين المشهوريين ليس بواجب فبعيد عن الصواب قوله له مسبوقية بلا سابقية فانه معلول لما هو سابق عليه وليس بعلة لما بعده

له سابقية ومسبوقية فيتكافئ عدد السابقيات والمسبوقيات فيما فوق المعلول الاخير
ويبقى في المعلول الاخير مسبوقية بلا سابقية فيزيد عدد المسبوقيات على عدد السابقيات
بواحدة وهو محال ولا يتوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل من جانب

لانا فرضناه مبدأ فالسلسلة منقطعة من الآخر قوله له سابقية ومسبوقية فان كل واحد
من تلك الآحاد معلول لما فوقه وعلة لما بعده قوله وهو محال فلا بد من ان يكون السلسلة
منتهية ويكون في المنتهى امر يكون له سابقية دون المسبوقية فيكون هو علة لما بعده لا معلولا
لما قبله فتلك العلية تحاذي معلولية المعلول الاخير والمتوسطات كل منها علة ومعلول
فيتساوى عدد المتضايفين وقد شكك على هذا البرهان بوجوه الاول ما نقله مرزاجان
الشيرازي في حاشيته على شرح المواقف وتوضيحه ان العلية والمعلولية امران انتزاعيان
لا تقرر لهما في الخارج اصلا واما في الذهن فلا يتصور لاتناهيهما فيه تفصيلا لان الذهن لا يقدر
على تفصيل الامور الغير المتناهية واما التصور الاجمالي للذهن فلا امتياز فيه ولا تعدد
وبالجملة لا يتصور لاتناهي العليات والمعلوليات حتى يجري البرهان فيهما وان اجريت
في موصوفاتهما اي ذات العلة والمعلول فان لم يعتبر الاضافة اي حيثية العلية والمعلولية
فلا يجري البرهان لعدم التضايف وان اعتبرتها فيعاد الكلام فان قيل ان تلك الذاتين
امران انتزاعيان ليسا في الخارج ولا في الذهن تفصيلا الى لانهاية واما الاجمالي فليس
فيه امتياز على نحو ما مر آنفا وفيه ان العلية والمعلولية ليسا امرين اختراعيين بل هما انتزاعيان
لهما منشأ اي ذات العلة والمعلول وذوات العلل والمعلولات فذوات متقررة
في حاق الواقع ونفس الامر ونعتبر الاضافة فيها لا بان يكون الاضافة جزءا حتى تصير تلك
الذوات امورا غير موجودة في الخارج بل بان يكون الاضافة في اللحاظ فلو كانت
تلك الذوات غير متناهية فيجري البرهان بان نقول ان ما فوق المعلول الاخير منشأ لانتزاع
العلية والمعلولية معا والمعلول الاخير منشأ لانتزاع المعلولية فقط فيلزم زيادة منشأ المعلولية
على منشأ العلية عددا والتساوي كما يجب في العلية والمعلولية يجب في منشئهما ايضا فتم البرهان
فافهم والثاني ان هذا البرهان كما انه جار في الماضي كذلك هو جار في المستقبل ايضا لكونهما

واحدا اما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه فلا ينفعه هذا الدليل فان الحوادث كما لا اول
لها في الخارج لا آخر لها فيه فكل ماله المسبوقية فله سابقية فلا يظهر الخلف حينئذ

غير متناهيين في الوجود التدريجي بلا فرق مع ان عدم تناهي الاستقبال مسلم عند المتكلمين
وفيه ان عدم تناهي الاستقبال عند المتكلمين بمعنى لا تقف وغير المتناهي اللاتقفي متناه
حقيقة فان كل ما خرج من القوة الى الفعل متناه وليس ان غير المتناهي الاستقبالي يوجد
بالفعل ولو على التدريج فانه مستحيل عند المتكلمين والثالث ان لزوم وجود المعلولية بدون
العلية لفرض انقطاع السلسلة عن الآتي وهو مستحيل لابدية العالم عندهم كالجنة والنار
وسكانهما وتغير احوالهم كالمآكل والمشارب فان المسلمين قاطبة اتفقوا عليه فيكون المعلول
الاخير مخ علة لما بعده فلا اخير فافهم قوله اما اذا كان من الجانبين الخ اعلم اولا ان الفلاسفة
قالوا ان الزمان والزمانيات لها وجود بالنظر الينا ووجود بالنظر الى الواقع
والحضور عنده تعالى وهذان الوجودان متغايران بالاعتبار ففي الاعتبار الاول تحقق
التجدد والتصرم والزمان والزمانيات بهذا الشكل لاعتبار غير مجتمعة والامور الغير المتناهية
منها وجدت في جانب الماضي تدريجا وبالنظر الى الاستقبال يكون اللاتناهي بمعنى
لا تقف عند حد كما هو عند المتكلمين لا بمعنى اللاتناهي الكمي المتحقق بالفعل فانها بعد لم تخرج
الى الفعل الا المتناهي منها وفي الاعتبار الثاني لا تجدد ولا تعاقب فيه لا تصرم والزمان
والزمانيات بأجمعها موجودة معا غير متناهية بالفعل من الجانبين وثانيا ان هذا الدليل
في زعم الشارح الزاعلى الحكماء كاف لابطال الامور الغير المتناهية مطلقا سواء تحققت
باعتبار الوجود الزماني بالنظر الينا او باعتبار الوجود الواقعي الدهري وسواء كانت
مجتمعة او متعاقبة فحاصل التوهم ان هذا الدليل انما يدل على بطلان التسلسل في جانب واحد
اي في الجانب الماضي كما في الاعتبار الاول واما اذا كان عدم التناهي من الجانبين كما في
الاعتبار الثاني وهو المنظور بالذات للحكماء فلا يجري هذا الدليل فيه فان كل ماله المسبوقية
فله سابقية فلا يوجد في هذه السلسلة مسبوقية محضة حتى يستخرج بازائها علية محضة فيتكافى
عدد المتضايفين حينئذ بلا شك فلا يظهر الخلف وحاصل ما قال الشارح في دفع

وذلک لانا اذا اخذنا واحدا من آحاد السلسلة کالمعلول الاخیر فقصاعدنا یجب
ان یکون فیما قبله من الآحاد سابقیة لا یکون معها مسبوقیة حتی تیکافی المسبوقیة
التی ہی فی المبدأ وکذا اذا تنازلنا یجب ان یکون فیما تحت المبدأ مسبوقیة لا یکون بازائها
سابقیة کما وجدنا فی المبدأ سابقیة لیس معها مسبوقیة لیتکافی عدد السابقیة والمسبوقیة

فی رفع ہذا التوہم بقوله وذلک لانا اذا اخذنا آه اجراء ہذا البرہان فی الاعتبار الثانی
وابطاله ولیس غرض المتوہم ان ہذا البرہان لا یجری فی الوجود الزمانی بالنظر الینا باعتبار
الوجود اللاتقفی الاستقبالی لعدم الاجتماع کما توہمه الفاضل القراباغی واعترض بان
التسلسل فی الاستقبال من جانب المعلول انما ہو بمعنی لا تقف عند حد لا ان التسلسل
واقع فلا حرج لو لم یجر البرہان لان البرہان لابطال التسلسل الواقع وہذا کما
قالوا ان فی مقدورات الله تعالی وانقسامات الاجسام والعدد تسلسلا بمعنی لا تقف مع
ان خروج الاقسام والمقدورات والاعداد الی الفعل محال ولیس غرض الشارح
من قوله وذلک لانا اذا اخذنا آه اجراء ہذا البرہان باعتبار الوجود اللاتقفی الاستقبالی
الزمانی کیف فان المتکلمین ومنهم الشارح یجوزون التسلسل اللاتقفی علی ما مر فکیف یصح
منهم اجراء البراہین فیه وما اجاب به الفاضل العجائبی عن اعتراض الفاضل القراباغی من
انه لا یضر عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فان عدم انقطاع السلسلة فی الاستقبال
کاف ویکفی فی تحقق العلة امکان المعلول فمما لا تصغ الیه الا تری ان تحقق العلة بالفعل
مع امکان المعلول یضاد التضایف المقرر فافهم قوله وذلک ای عدم التوہم قوله السلسلة
ای الغیر المتناہیة من الجانبین قوله کالمعلول الاخیر آه اورد انه علی تقدیر عدم التناہی
من الطرفین لا یکون معلول اخیر واجاب عنه الفاضل اللاہوری بان الکاف بمعنی
المثل والمعنی اخذنا واحدا من آحاد السلسلة مماثلا للمعلول الاخیر فی السلسلة المنقطعة المتناہیة
من جانب المعلول فی ان یوجد فیه المسبوقیة فقط بلا سابقیة لعدم اعتبار علیته لما تحته
فی اللحاظ ویمکن ان یقال ان المراد الاخیر فرضا من حیث عدم الالتفات الی ما تحته
قوله یجب ان یکون فیما قبله آه فان مضایف معلولیة المعلول الاخیر ہو علیة علته لا علیته

فيلزم انتهاء السلسلة في الجانبين ومن البين ان هذا البرهان يجري في الامور المتعاقبة في الوجود ايضا لان عدد احد المتضايفين لا يزيد على عدد الآخر سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه مثلا لا يمكن ان يكون عدد الابوات ازيد من البنوات سواء اجتمعا في الوجود او تعاقبا فيه وكذا برهان التطبيق يجري في الامور

ماتحته كما لا يخفى فلا بد من ان يكون فيما فوق المعلول الاخير علية بلا معلولية والا لزم ان يكون فيما فوقه اعداد العلية والمعلولية متساوية ويبقى معلولية المعلول الاخير بلا علية فاندفع ما يقال بما توضيحه ان هذا الوجوب ليس في نفس الامر بل بسبب عدم اللحاظ الى ماتحت المعلول الاخير والا ففي الواقع كل ما هو معلول فهو علة كذا قال الفاضل الالٰه آبادي قوله فيلزم انتهاء السلسلة في الجانبين اما في جانب التصاعد فبالواحد الذي فيه سابقية فقط وليس فوقه علة واما في جانب التنازل فبالواحد الذي فيه مسبوقية فقط وليس معه علة لما تحته قوله ايضا اي كما يجري في الامور المجتمعة في الوجود قوله وكذا برهان التطبيق الخ اعلم ان القوم قد خبطوا في المراد من التطبيق بين آحاد الجملتين فنلقي عليك ولا انه(?) قال المحقق الجونفوري في الشمس البازغة ان المراد من التطبيق ليس الا ما عهد استعماله في العلوم التعليمية من ايقاع المحاذاة في الخارج او الوهم بين متجانسين من الكميات بالذات او بالعرض انتهى محصله وانا ايضا اهب عليك انه لو كان المراد من التطبيق ايقاع المحاذاة فاما ان يكون ايقاع المحاذاة في الخارج او في الذهن والاول محال لان ايقاع المحاذاة في الخارج اما بمحو الناقص في جانب المبدأ او بذهول الزائد في جانب المبدأ او تخلخل الناقص في جانب المبدأ او بتكاثف الزائد في هذا الجانب وعلى هذه الصور الاربع فلا ضير في مساواة آحاد الجملتين ولا يلزم محذور او بجذب الناقص من طرف عدم التناهي حتى تخلي مكانه او بدفع الزائد الى طرف عدم النهاية بسبب خلو مكانه وعلى هذين التقديرين يلزم التناهي ولا اقل لعديم النهاية قال السيد الباقر في القبسات انه لا يصح تحريك اللامتناهي بكليته من حيزه والثاني ايضا محال لعدم وجود غير المتناهي تفصيلا في الذهن حتى يقع المحاذاة بين الآحاد فيه واللحاظ الاجمالي ليس بشيء اذ لا امتياز فيه ولا تعدد وان قيل انا نفرض ونتوهم

له الفاضل الجليل(?) ١١٣٢ سنه
له الفاضل الالٰه آبادي المولوي محمد ولي(?) ١١٣٢ سنه
له استاد العلوم(?) ١١٩٠ سنه

المحاذاة في الخارج بين الجملتين بالجذب والدفع كما يدل عليه عبارة الفاضل الكوراباغي في تتمة
الحواشي فنقول هذا فرض محال وقد جوزنا استلزام محال محالا وثانيا قال المحمود المحقق الجونفوري
في الشمس البازغة من ان العقل حاكم حكما كليا بامكان التطبيق في الخارج في زمان متناه
بين كل متجانسين من المقادير والاعداد المادية الموجودة في الخارج المجتمعة المرتبة من
حيث هما كذلك وان كانا غير متناهيين فغير محمود فان التطبيق في الخارج بمعنى ايقاع
المحاذاة فيه بين الغير المتناهيين محال كما مر فان قلت ان استحالة هذا التطبيق بسبب قاطع
وهو كونهما غير متناهيين واما المتجانسان الموجودان في الخارج المرتبان المجتمعان من المقادير
والاعداد بما هما كذلك فلا ينقبضان عن التطبيق الكذائي قلت هذا لا ينفع فان الكلام
في تطبيق الغير المتناهيين وهو محال فتدبر وثالثا انه قال الفاضل الباغنوي ان المراد
بالتطبيق ان يجعل العقل كل واحد معين من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد معين من
آحاد الاخرى ولا يذهب عليك انه لا يقدر العقل على ان يجعل الجزء الاول من السلسلة
الصغرى المقابل للجزء الثاني من السلسلة الكبرى مقابلا للجزء الاول من السلسلة الكبرى
وهكذا لا في الذهن اذ لا قدرة له على تصور الآحاد تفصيلا والملاحظة الاجمالي لا يكفي لعدم
الامتياز فيه ومجرد الفرض فرض محال على ما مر ولا في الخارج فانه لا تاثير لجعل العقل في الخارج
ثم العجب من الفاضل الهروي انه مع تصريحه بان التطبيق تطبيق عقلي اجمالي يقول اذا كانت
الآحاد مرتبة في الخارج وفرض الانطباق بين المبدأين والاوساط متسقة منتظمة فلا يظهر
الزيادة لا في المبدأ ولا في الوسط بل تنتقل الى طرف اللاتناهي ولعمري ان التطبيق لو كان
في الخارج ينفع فيه الترتب الخارجي ولما كان التطبيق في الذهن بمجرد حكمه بان آحاد احدى
السلسلتين بازاء آحاد الاخرى فلا ينفع الترتب الخارجي فان هذا الحكم الاجمالي يتصور في
الآحاد الغير المرتبة ايضا ورابعا ما هو الحق المراد فنقول اذا فرضت الجملتان غير متناهيتين
مرتبتين في الخارج ففي كل واحدة منهما اول وثان وثالث وهكذا الى غير النهاية فالاول
من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثانية يعني انه كما ان في الاولى اولا في الخارج
كذلك في الثانية اول في الخارج وهكذا الثاني من الاولى بازاء الثاني من الثانية وهكذا فالانطباق [illegible]

الجملتين متحقق في الواقع ليس موقوفا على جعلنا وفرضنا سواء علمناه او لم نعلمه والمراد من التطبيق هو ملاحظة هذا الانطباق النفس الامري لا غير ولا شك في كون احاد احدى الجملتين المفروضتين زائدة على الاخرى في نفس الامر فالمساواة باطلة فاذا طبقنا الاحاد اي لاحظنا الانطباق النفس الامري فالزيادة ليست في المبدأ ولا في الاوساط بل في طرف غير متناه والزيادة تكون بعد الانصرام فيحكم بالتناهي الا ترى ان جملة اذا كانت مركبة من عشرة اجزاء مرتبة وجملة اخرى من احد عشر فلو فرض ان اول الجملة الصغرى مقابل لثاني الجملة الكبرى فالزيادة في بادي الامر في المبدأ لكن ليس الامر كذلك فان في المبدأ يكون الاول مقابلا للاول وان ليس بينهما محاذاة مكانية فاذا طبقنا الاحاد ولاحظنا انطباقها النفس الامري فليس الزيادة في المبدأ ولا في الاوساط فان في كل واحدة من الجملتين اولا وثانيا وثالثا وهكذا الى عشرة فيظهر الزيادة بعد العشرة اي بعد انصرام احاد الجملة الصغرى وهذا في الواقع بلا صنع منا فقس عليه حال الغير المتناهي المرتب فيظهر الزيادة في جانب غير متناه فيلزم الانصرام ورابعا ان هذا البرهان حين ارادة التطبيق على طبق ما مر آنفا يجري في المجردات ايضا لوجود تعيين المراتب فيها وهو يكفي لجريان البرهان فان التطبيق المراد لا يقتضي كون احاد الجملتين ذوات وضع ومادة وكلام الشيخ في طبعيات النجاة يدل على انه ما خص هذا البرهان بالماديات حيث قال بعد بيان هذا البرهان ان هذا الخلف لازم ان اجتمعت الاحاد وترتبت فما في شمس البازغة من ان هذا البرهان انما يجري في الماديات وقد ايده صاحبها بالنقل عن الشيخ فمع قطع النظر عن طلب تصحيح النقل هو مما لا ينبغي ان يلتفت اليه وخامسا ما هو القدح فيه وهو ان مدار جريان التطبيق على وجود سلسلتين غير متناهيتين ولو التزم احد انه يوجد سلسلة واحدة غير متناهية فلا يجري هذا البرهان فان التطبيق لا بد له من امرين فان قلت تبعا للحسن العلاء انه يكفي سلسلة واحدة فانا نفرز منها سلسلة اخرى بنقصان واحد ونجري البرهان قلت ان الكبرى بعد الافراز اما ان لم تبق على ما كانت فعدمت فليست الا السلسلة الواحدة فاين التطبيق وان بقيت على ما كانت فالكبرى واقعية والصغرى فرضية مستحيلة فذ...

اي مولانا
محمد حسن السنبهلي
والكنوي
قدس سره
١٣٠٥م

المتعاقبة فی الوجود لان التطبیق فی الوہم لا یقتضی الاجتماع فی الوجود الخارجی بل العقل بمعونة الوہم اذا اخذ جملة من الحوادث المترتبة الی غیر النہایة وجملة اخری غیر متناہیة من الحادث الذی قبل مبدأ الجملة الاولی او بعده وتوہم انطباق مبدأ الجملة الاولی علی مبدأ الجملة الثانیة ینطبق سائر احاد الاولی علی سائر احاد الثانیة ونسوق الکلام الخ فان کان تجویزہم التسلسل فی الامور المتعاقبة بعدم جریان الدلیل بناء علی امتناع التطبیق فیہا فقد ظہر فساده وان کان ذلک لان السلسلة

قوله لان التطبیق فی الوہم آه انت لا یذہب علیک ان ہذا الکلام مع سیاقه ظاہر نص علی ان التطبیق امر وہمی وان بسبب تطبیق مبدأ احدی الجملتین علی مبدأ الجملة الاخری ینطبق احاد احدہما علی احاد الاخری وما کان بین الاحاد انطباق قبل تطبیقنا وہذا مخالف للتحقیق السابق فان الذہن لا یقدر علی تصور الامور الغیر المتناہیة تفصیلا حتی یجری عمل الوہم فیہا والعلم الاجمالی لا یکفی اذ لیس فیه تعدد ولا امتیاز ولیس فی قدرة الوہم تحصیل الانطباق بین الاحاد فی الخارج الا تری انا لو توہمنا الانطباق فی الامرین الغیر المطابقین فلا یصیران مطابقین بمجرد اعمال الوہم والامر فی تاویل العبارة ہین فعلیک التدرب قوله بل العقل بمعونة الوہم آه فان قلت ان الوہم قوة فی الدماغ کله الا ان الاخص بہا ہو آخر التجویف الاوسط من الدماغ یدرک بہا المعانی الجزئیة التی لا تدرک بالحواس الظاہرة الموجودة فی المحسوسات وبرہان التطبیق یجری فی المحسوسات بالحواس الظاہرة والمحسوسات بالحواس الباطنة بل فی المجردات عن المادة ایضا علی رای الشیخ وقد مر التخصیص بالوہم لیس بسدید قلت ان المراد بالوہم القوة الحسیة مطلقا والحوادث لا تکون الا جسمانا او جسمانیات وادراکہا بمعونة القوة الحسیة ہذا ما قیل فتفکر قوله ونسوق الکلام آه علی ما مر منا تقریره فتذکره قوله فان کان تجویزہم ای تجویز الحکماء والغرض من ہذا الکلام بیان فساد قول الحکماء من ان البراہین غیر جاریة فی المتعاقبات والتسلسل فیہا جائز قوله بناء آه دلیل لعدم جریان الدلیل قوله فقد ظہر فساده من ان التطبیق یحصل فی الامور المتعاقبة ایضا قوله وان کان ذلک ای تجویزہم التسلسل فی الامور المتعاقبة

الغير المتناهية غير موجودة ہناک فالدليل وان کان جاريا فيه لکن المدعی غير متخلف عنه لان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة ہناک وليس المدعی الا امتناع السلسلة الموجودة الغير المتناهية ولما لم يجتمع الآحاد لا يکون السلسلة الغير المتناهية موجودة فيرد عليه ان مقتضے الدليل عدم وجودہا اصلا لا علی سبيل الاجتماع ولا علی سبيل التعاقب والسلسلة الغير المتناهية المفروضة ہہنا وان لم تکن موجودة مجتمعة فهی موجودة متعاقبة فان جميع الحوادث موجودة فی جميع الازمنة بمعنے ان کل واحد من آحادہا موجود فی جزء من تلک الازمنة

قوله فالدليل وان کان آہ يعنے ان البرہان وان کان جاريا فی الامور الغير المتناهية المتعاقبة الا ان المدعی وہو عدم وجود السلسلة الغير المتناهية غير متخلف فان السلسلة الغير المتناهية المتعاقبة غير موجودة لان الموجود منها ليس الا واحدا فی کل زمان قوله فيرد عليه آہ حاصله ان المدعی ہو عدم وجود السلسلة الغير المتناهية مطلقا سواء کان فی آن او فی زمان واحد او فی ازمنة متعاقبة بل فی الدہر ايضا وہو متخلف عن البرہان فی الامور الغير المتناهية المتعاقبة وليس المدعی عدم وجود السلسلة الغير المتناهية المجتمعة حتی يقال انه غير متخلف عن البرہان فی الامور الغير المتناهية المتعاقبة قوله المفروضة ہہنا ای الحوادث المتعاقبة قوله فان جميع الحوادث موجودة آہ نلقی عليک ان لوجود الشیء وحدوثه فی الزمان وطرفه انحاء علی ما فی الشمس البازغة وغيرہا الاول حدوثه ووجوده فی الآن فقط دفعة سواء لم يبق کمماسة الخط المفروض حرکته لنقطة من الخط الآخر الثابت او يبقی زمانا بعد ما حدث فی آن کالصورة الکائنة وکمماسة الخط المفروض حرکته لنقطة من الخط الآخر تنقطع الحرکة عند مماستها والثانی وجوده وحدوثه فی الزمان فقط تدريجا سواء کان علی وجه التصرم والانقضاء کما يکون وجوده فی الزمان علی سبيل الانطباق عليه ويکون ہو منقسما بانقسام الزمان کالحرکة القطعية فی قدر معين من الزمان کاليوم مثلا فليست ہی فی آن ہو طرف زمان وجودہا ولا فی آن يفرض فی زمان وجودہا بل مجموعها فی مجموع زمان وجدت فيه واجزاؤہا فی اجزائه فلها

فی اوله واوسطها فی اوسطه وآخرها فی آخره ولیس مجموعها فی جزء من ذلک الزمان
اصلا وان شئت زیادة ایضاح فتخیل جبلا ممتدا فی الف ذراع من المسافة فمجموع ذلک
الجبل فی مجموع تلک المسافة وکل جزء منه کذراع ذراع مثلا فی ذراع ذراع من المسافة ولیس
مجموع الجبل فی ذراع من المسافة مثلا ولا فرق فی هذه الصورة والحرکة القطعیة الا ان
الظرف والمظروف ههنا قارا الذات وهناک غیر قاری الذات وهو لا یضر مرامنا من
ان المجموع فی المجموع وجزأه فی جزئه فوجود المجموع فی المجموع بدون ان یکون فی جزء منه
ایضا نحو من الوجود اولا علی وجه التصرم والتقضی بل یکون حدوثه فی قدر معین من
الزمان یسیرا یسیرا ای یجتمع الجزء اللاحق مع السابق فیجاز ان یبقی بعد تمام الحدوث کقدر
معین من الزاویة یحصل من افتراق خطین منطبق احدهما علی الآخر تحرک احدهما من طرف
مع ثبات الطرف الآخر ولا یجوز ان یکون له اول آن ابتدأ فیه الحدوث لانه بالحرکة و
الحرکة لا توجد فی الآن وآن ثالث وجوده وحدوثه لا دفعة فی آن ولا تدریجا فی زمان
کالحرکة التوسطیة فانه لیس حدوثها فی آخر آن السکون علی المبدأ اذ هی حالة للمتحرک بین
المبدأ والمنتهی اذا کانت متناهیة علی ما مر ولا فی آن الوصول الی المنتهی بل حدوثها
فی زمان محاط بهذین الآنین فهی موجودة بتمامها فی ذلک الزمان غیر منطبقة علیه و
الا لکانت متدرجة وفی کل آن او جزء یفرض فی هذا الزمان لو کان لها اول آن الحدوث
لکان ذلک الآن مبدأ هذا الزمان ولیس فی هذا الزمان اول آن والا لکان ذلک
الآن متالیا لآخر آن السکون وتتالی الآنات باطل عندهم واذا وعیت ما القیت
علیک فاعلم ان ما قال الفاضل الچلپی لا وجود لمجموع الامور المتعاقبة لا فی مجموع
الزمان ولا فی جزء منه اما عدم وجوده فی مجموع الزمان فلان المجموع انما یتحقق بعد وجود
جزئه الاخیر وعند وجود جزئه الاخیر قد انقضی بعض اجزاء ذلک المجموع لان المفروض
التعاقب بین اجزائه وانتفاء الجزء یستلزم انتفاء الکل فثبت عدم وجود ذلک المجموع
فی مجموع الزمان واما عدم وجوده فی جزء من الزمان فلانتفاء بقیة الاجزاء فی ذلک
الجزء فان قلت المجموع عبارة عن جمیع الاجزاء وجمیع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود

والوجود اعم من ان يكون في الآن او في الزمان والوجود في الزمان اعم من ان يكون
على سبيل الاجتماع او على سبيل التعاقب

البتة فاقول ان اراد من جميع الاجزاء في المقدمتين كل واحد منها فالصغرى ممنوعة
اذ المجموع ليس واحدا واحدا منها وان اراد كل واحد في احدهما والمجموع في الاخرى
فتكرر الاوسط ممنوع وان اراد مجموع الاجزاء فيهما فيلزم المصادرة اذ الكبرى عين نتيجة
انتهى لا ينبغي ان يصغى اليه فان قوله قد انقضى بعض اجزاء ذلك المجموع لان المفروض
التعاقب بين اجزائه ان اراد به انه انقضى بعض اجزائه في مجموع الزمان اي تمامه ان
وجد في بعض منه فهذا مسلم لكنه لا ينافي ما عناه الشارح من ان المراد من وجود المجموع
في جميع الزمان ان كل واحد من احاده موجود في جزء من الزمان كما نص عليه بقوله
بمعنى ان آه وان اراد به معنى آخر فلا بد من تصويره حتى يتكلم عليه والجواب عن لزوم
المصادرة ان المدعى وهو وجود المجموع في جميع الزمان بديهي والمذكور تنبيه وليست الا
حتى يخدشه المصادرة ومثل هذا شائع الا ترى انهم يقولون البيت موجود لانه عبارة
عن مجموع الجدران والسقف ومجموع الجدران والسقف موجود فالبيت موجود فتفكر
قوله او على سبيل التعاقب قال الامام في نهاية العقول كنت متفكرا اربعين سنة في جريان
برهان التطبيق في الامور المتعاقبة وبعد الاربعين ظهر لي انه جار فيها ويرد ههنا امور
الاول ما قيل من انه في صورة التعاقب لا يعرض للموجود والمعدوم كثرة حتى يوصف
بالتناهي وعدمه ويجري البرهان وفيه ان الفلاسفة قالوا ان الزمان والحركة في
جانب الماضي غير متناهيين مع انهما متعاقبان فتفكر والثاني ان الشيء لما لم يجتمع لحادث
فاين تحقق الشيء حتى ينتزع منه العدد الغير المتناهي ويجري البرهان وفيه قد عرفت
من وجود مجموع الامور المتعاقبة فتذكره وقد اجيب عنه بان الامور المتعاقبة في
الوجود الخارجي يلاحظها العقل بوجه اجمالي على سبيل الاجتماع في الوهم وبهذا الاعتبار
يعرض لها العدد الغير المتناهي وينتزع منها وفيه ان الوجود الاجمالي لا كثرة فيه لا تعدد
فضلا عن عدم التناهي على ما مر فتذكره والثالث ما افاده جد جدي انار الله برهانه

له القائل الفاضل التبريزي ١٢

له المجيب الفاضل الكابلي ١٢ منه

له اسمعيل كمال الله ... قدس سره ١٢ منه

بقوله والظاهر عند العقل انه لا فرق بين المتعاقبات الخارجية اذا قطع النظر عن حديث
الوجود الدهري وبين اللاتناهي للاتنقضي كالعدد واجزاء الجسم ومقدورات الله تعالى
لان ما بالفعل متناه في الصورتين ولا وقوف في كل الى حد لا يمكن بعده فالمتعاقبات
الزمانية مع قطع النظر عن الدهر وان كانت موجودات زمانية في حكم العدد انتهى و
الرابع ما اورده الفاضل الباغنوي رح من ان الامتياز بين الآحاد بالترتب التقدم
والتاخراي ترتب كان زمانيا او طبعيا او غيرهما ضروري في برهان التطبيق لتوقف
التطبيق عليه وهذا الامتياز والترتب في الامور المتعاقبة اما بالتقدم والتاخر زمانا
او طبعا مثلا وايا ما كان فالتقدم والتاخر متضايفان لا تحقق لاحدهما لا ذهنا ولا خارجا
بدون الآخر ولا يمكن ههنا ان يتحقق التقدم والتاخر في شيء من الازمنة في نفس الامر
لان المتقدم مثلا كان امس والمتاخر تحقق اليوم فان تحقق الاضافتان امس في
الخارج لزم تحقق التاخر بدون المتاخر وان تحققا اليوم لزم تحقق التقدم بدون المتقدم
وان تحقق احدهما امس والاخرى اليوم لزم الانفكاك وان تحققا في الذهن فالذهن
لا يقدر على تفصيلها وليس التقدم والتاخر من الصفات التي لا يقتضي الاتصاف بها
وجود الموصوف وقت الاتصاف مثل الامكان فان امكان الحوادث ازلي حتى
يجوز ان يكون تقدمات المتقدمات وتاخرات المتاخرات كلها في زمان واحد مع
عدم المتقدمات والمتاخرات مثل امكانات الحوادث فانها ازلية وليست موصوفاتها
ازلية وبالجملة لما ليس التقدم والتاخر في المتعاقبة فكيف يجري البرهان فيها وقد دفع هذا
اما اولا فبما قيل من ان هذا التقرير يدل على عدم تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض مع
ان تقدمها ضروري ولعل الفاضل الباغنوي لعله يلزم ان اتصاف اجزاء الزمان بالتقدم
والتاخر في الذهن ومقصوده ان الذهن لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية تفصيلا
حتى يجري البرهان ولا منع في الملاحظة الاجمالية واما ثانيا فبما قال الفاضل الاله آبادي
من انه قد تحقق في الآحاد بحسب الخارج وصف بسببه تتصف في الذهن بالتقدم والتاخر
فامتيازات تلك الآحاد بهذا الطريق كاف لجريان البرهان وان لم يمكن الاتصاف بها

له الفاضل الباغنوي ... رحمه الله
له الفاضل ... رحمه الله
له ...

بل بالوجود عندہم فرد آخر منسوبۃ الی الدہر فانہم یقولون ان المبادی العالیۃ موجودۃ فی الدہر والدہر وعاء الزمان فالوجود فی الزمان علی سبیل التعاقب نحو من الوجود الخارجی فاخراجہ من الوجود الخارجی تحکم

فی الخارج فیقال کما ان فی احدہما اشیاء یثبت لہا بسببہا فی العقل الاولیۃ والثانویۃ وہکذا کذلک فی الاخری انتہی فتدبر قولہ بل للوجود عندہم آہ لا بد ہہنا من تفصیل ما تلقے علیک فتقول ان الزمان عند الحکماء کم غیر قار بالذات مقدار للحرکۃ موجود فی الخارج معروض للتقدم والتاخر بالذات وما عداہ معروضہا بواسطتہ فالمتغیرات من حیث ہی متغیرات تکون فی الزمان وما بہ النسبۃ بین المتغیرات من حیث ہی متغیرات ہو الزمان فنسبۃ موجود زمانی الی سائر الموجودات الزمانیۃ نسبۃ متقدرۃ امتدادیۃ تختلف بحسبہا حال ذلک الموجود فی الوجود بالقیاس الی تلک الموجودات بالمعیۃ واللامعیۃ فہو مع البعض منہا لا مع سائرہا الا بعض لا مع الجملۃ لکون ظرفہا امتدادا غیر قار کذا فی الایماضات وان الدہر والسرمد عندہم عبارتان عن حاق الواقع المحیط بالامور الثابتۃ والمتغیرۃ وان لم تکن مع حیثیۃ التغیر فانہ لا تغیر فی الواقع بل فیہ ثبات بحت فما ہو موجود فیہ موجود دائما وما ہو معدوم عنہ معدوم دائما ولیس فیہ تقدم وتاخر ونقض وتصرم وتمادٍ وتہی او حینی وتجدد وحدوث فامر التقدم والتاخر والتصرم والتجدد وغیرہا مقصور علی الزمان والدہر وعاء الزمان لکون الدہر محیط بالزمان کذا قال الشیخ فی النجاۃ ولیس فی وعاء الدہر بطلان یطرأ علی التقرر بل الموجودات الدہریۃ تبقی بقاء دہریا فاضتہ الجاعل ابدیا علی الثبات وانما طریان العدم بعد الوجود فی الزمان لکنہ لیس طاریا بحسب الواقع فان طرو العدم فی الواقع انما یصح بارتفاع جمیع انحاء الوجود والوجود فی زمان الوجود لا یرتفع عن زمانہ والا اقترن النقیضان بل ہو ثابت فی الواقع ابدا متخصصا بذلک الزمان وارتفاعہ عن الزمان البعد غیر معقول اذ لم یکن الوجود متحققا فیہ فاذن طرو العدم ہناک لیس الا انقطاع استمرار الوجود لا انقطاع فیضانہ عن الجاعل لا لارتفاع ما قد فاض کذا فی الایماضات فنسبۃ الامور الثابتۃ الی الامور المتغیرۃ

لا من حيث انها متغيرة من جهة شركتها في محض الوقوع في حاق الواقع فالنسبة بينها
هو الواقع ولا فرق بين الدهر والسرمد الا بالاعتبار فانه اذا قيست الامور الثابتة
من حيث انها ثابتة الى المتغيرة لا من حيث انها متغيرة فنسبة المعية بينها تسمى دهرا
وما به النسبة وهو الواقع يسمى دهرا واذا قيست الثابتات بعضها الى بعض فنسبة معيتها
تسمى سرمدية وما به النسبة وهو الواقع ايضا بدون ان يلاحظ كونه ظرفا للامور المتغيرة
يسمى سرمدا والنسبة السرمدية اعلى من النسبة الدهرية فان المنسوب اليه في النسبة
الدهرية متغير وفي النسبة السرمدية متعال عن التجدد والتغير وقد يطلق الدهرية على نسبة
الثابت الى المتغير او الى الثابت فح يكون النسبة السرمدية صنفا من الدهرية كذا
في الشمس البازغة واذ قد وعيت ما تلونا عليك فاعلم ان ما قال بعضهم من ان نسبة
المتغير الى المتغير زمان كما نقله الشارح في رسالة اثبات الحدوث والامام الرازي
في المحصل وما قال السيد الباقر في بعض كتبه تبعا لما قال الفارابي في التعليقات ان الدهر
هو نسبة الموجود الثابت الى الموجودات المتغيرة والسرمد هو نسبة الموجود الثابت
الى الموجود الثابت يخالف ما تقرر عند المحققين من ان الزمان كم والدهر والسرمد
عبارتان عن نفس الواقع على ما مر فكيف يكون الزمان والدهر والسرمد عبارة عن النسبة
التي هي من مقولة الاضافة فاما ان يقال ان هذين القولين غلطان اوّلا ولان
بان المراد بها نسبة ما به النسبة او يقال ان للالفاظ الثلثة معنيين اصطلاحا ولا مشاحة
فيه وثانيا انهم قدحوا على الوجود الدهري والمعية الدهرية بوجوه منها ان العقول العالية
على الزمان بل يصدقون بان الشئ ابيض وان الشئ اسود معا او على التعاقب
فعلى الاول يتصفون بالجهل فانهم حكموا بالحكمين مرة والواقع لا يقبل الا احدهما وعلى
الثاني لزم التعاقب ومنها ان الزمان لما كان قارا موجودا مرة واحدة في الواقع
والدهر فلا تدريج فيه في نفس الامر فما الذي اوجب لنا ان نعتقد انه موجود شيئا فشيئا
على سبيل التدريج فليس اعتقادنا له متدرج الاجزاء فاذ منها انه ان اردتم انه لا تجدد هناك
بالنسبة الى ذاته تعالى فهو مسلم لكنه لا يقدح في ان يكون التجدد هناك بالنسبة الى الحوادث

بان وجد بعض الحوادث فصار حاضرا عند الواجب معہ ثم العدم فصار غائبا عنہ وغیر
مجامع معہ فان قلت انہ یلزم ح ان یکون الواجب بالفعل مع بعض وبالقوۃ مع آخر
مع ان الواجب لا تغیر فیہ قلت انہ لا تغیر فی ذاتہ تعم وصفاتہ الحقیقیۃ واما فی الاضافیات
المحضۃ فلا یمتنع التغیر فالقوۃ والفعل انما جاء من جانب تغیر الحوادث لا من قبل تغیر
فی ذاتہ تعالی وصفاتہ الحقیقیۃ وان اردتم انہ لا تجدد ھھناک بالنسبۃ الیہ تعم اصلا
فلا دلیل علیہ وآ لابطال المعیۃ الدھریۃ بیانات اخری ذکرنا بعضھا فی حاشیتنا المسماۃ
بالقول الاسلم لحل شرح السلم ان شئت فارجع الیھا وشہ المحقق ما ثمر الذیل لا بطال المعیۃ
الدھریۃ بل تشاجر مع الحکماء حیث یدل علی المشاجرۃ قولہ عندھم وقولہ ینسبونہ وتوجہ
الی ابطال اللازم من المعیۃ الدھریۃ وھو اجتماع الامور الغیر المتناھیۃ مع ترتب ما بین
بطلان اللازم یلزم بطلان الملزوم وثالثا ان مقصود الشہ من ہذا القول ان المتعاقبات
الزمانیۃ متعاقبات بالنظر الی الزمان وسلمنا ان التعاقب مانع عن جریان البرہان
لکنہا مجتمعات مجتمعۃ فی الدھر کما ھو مشربکم فیجری فیہا البرہان نظرا الی ہذا الوجود الدھری و
رابعا انہ یرد علی ہذا امور منہا ان الموجودات الدھریۃ لا ترتب فیہا اذ لا تجدد ولا تعاقب
فیہا علی ما مر فکیف یجری فیہا برہان التطبیق باعتبار الوجود الدھری ویجاب عنہ بوجہین
الاول ان الترتب لیس منحصرا فی التعاقب الزمانی بل یکون الترتب فی الدھر بالعلیۃ
او بالوضع او باللزوم او غیر ذلک فیجری فیہا البرہان نظرا الی الوجود الدھری والثانی
ما افادہ سیدی واستاذی الوجھدی معدن العلوم العقلیۃ والنقلیۃ انار اللہ برہانہ من ان
تلک الموجودات الدھریۃ وان لم توصف بالتعاقب فی الدھر لکنہا توصف فی الدھر بالتعاقب
الزمانی بان ہذا متقدم علی ذلک زمانا وھکذا فہذا القدر من الامتیاز والتعاقب فی الدھر
یکفی بجریان البرہان ومنہا ما فی الشمس البازغۃ من انہ لو کفی الاجتماع فی الدھر لنہض
البرہان علی تناھیہا فی الابد لوجود المستقبلات والماضیات کلہا مجتمعۃ فی الدھر وہذا کما یخالف
اصول الفلسفۃ یضاد قوانین الملۃ لاتفاق الملیین علی ابدیۃ العالم والا یبعد ان یقال ان
المتکلمین لیسوا بقائلین بالاجتماع الدھری اصلا حتی یضاد قوانینہم بل الوجود عندہم ہو وجود

ای مولانا محمد علی قدس سرہ ۱۲ منہ

زمانی فالحوادث الماضیة عندهم متناهیة والمستقبلة غیر متناهیة بمعنی لا تقف عند حد و غیر المتناهی اللاتقفی نوع من المتناهی اذا الموجود لیس لا متناهیا الا انه لا یقف علی حد لا یتجاوزه فتفکر وخاتشا ان الحکماء لو جوزوا التسلسل فی المتعاقبات بناء علی ان هذا البرهان وان کان یجری فی المتعاقبات الا ان المدعی غیر متخلف عن البرهان لعدم وجود السلسلة الغیر المتناهیة المتعاقبة فاورد علیهم الشارح ایرادین الاول ان المدعی متخلف فان البرهان یقتضی عدم وجود السلسلة الغیر المتناهیة مطلقا وههنا المتعاقبات موجودة فی مجموع الازمنة علی وجه التعاقب وهذا نحو من الوجود الخارجی والیه اشار الشارح بقوله فیرد علیه الی قوله بل للوجود عندهم آه والثانی ان المتعاقبات مجتمعات فی الدهر فیجری البرهان فیها بهذا الاعتبار مع قطع النظر عن التعاقب ووجود المتعاقبات فی مجموع الازمنة والیه اشار الشارح بقوله بل للوجود عندهم الی قوله فالوجود فی الزمان آه وهذا القول من تتمة الایراد الاول والایراد الثانی وقع فی البین تقریبا قال الشارح فی رسالة اثبات الواجب اما اشتراط الاجتماع فی الوجود فقد یقال ان السلسلة الغیر المتناهیة من الامور الغیر المجتمعة فی الوجود غیر موجودة اصلا لعدم اجتماع اجزائها فی الوجود والبرهان انما یدل علی عدم وجودها فلا منافاة بینها وبین مقتضی البرهان فیشترط الاجتماع وقد قیل انها قد ضبطها وجود خارجی فیجری فیه التطبیق وقد یقال لا نسلم ان السلسلة الغیر المتناهیة منها غیر موجودة غایة الامر انها لیست موجودة فی زمان واحد لکنها موجودة فی جمیع الازمنة المتعاقبة التی هی ازمنة وجود جزء جزء انتهی ولا یخفی علی من له ادنی مساس انه یجب حمل قول الشارح وقد یقال لا نم آه علی الایراد الاول المذکور ههنا لا علی الایراد الثانی المذکور ههنا کیف فانه لا مناسبة لذکر عدم وجود السلسلة المتعاقبة فی زمان واحد بل فی جمیع الازمنة بالوجود الدهری وح فیجب حمل قول الشارح وقد قیل انها آه علی الایراد الثانی المذکور ههنا دفعا للزوم التکرار وما فهم الفاضل القرا باغی من ان قول الشارح وقد قیل انها آه اشارة الی الاعتراض الاول المذکور ههنا ای الوجود التعاقبی وقوله قد یقال لا نم آه اشارة الی الایراد الثانی المذکور ههنا ای الوجود الدهری فبعید عن ذی الفهوم فافهم

ثم لا يخفى انه اذا سلم جريان التطبيق فالمحذور الذي يظهر منه هو اما الانتهاء على تقدير عدم الانتهاء
او مساواة الجزء للكل وهذان المحذوران بجريان في صورة التعاقب فان
العدد الذي يساوي جزءه الكل مستحيل في نفس الامر بمعنى انه يستحيل عروضه لشئ من الاشياء
في نفس الامر سواء كان احاد مجتمعة او غير مجتمعة فان البداهة حاكمة بان طبيعة
العدد بل الكم مطلقا تابى عن قبول مساواة جزئه لكله فليتامل

قوله ثم لا يخفى آه نقض عليك اولا انه دفع ما يتوهم من ان تجويز التسلسل في
المتعاقبات الغير المتناهية ليس لامتناع التطبيق ولا لعدم الوجود بل لان المحذور اللازم
من برهان التطبيق وهو تناهي السلسلة على تقدير عدم تناهيها او مساواة الجزء للكل
اي الناقصة للزائدة غير لازم في المتعاقبات اذ ليس في الخارج ههنا في زمان ما الا متناه
فلا يلزم تناهي غير المتناهي ولا مساواة الناقصة للزائدة وثانيا ان حمل هذا القول
على دفع ما يتوهم كما قررناه اولى واظهر كما يقتضيه السياق وسلاسة الكلام وما في الحاشية
الكمالية الظاهر انه تتمة الاول فمما فيه اختلاج فافهم قوله وهذان المحذوران آه قال
الفاضل اللاهوري الظاهر ان يقول وهذا المحذور فلا بد من ان يقال هذان المحذوران
يجريان على سبيل الترديد في صورة التعاقب قوله مستحيل في نفس الامر آه فاذا كان
مستحيلا في نفس الامر فثبت تناهي ما فرض كونه غير متناه وهو المطلوب قوله بمعنى انه يستحيل
آه اي لا بمعنى ان ذلك العدد الذي يساوي جزءه الكل مستحيل باعتبار وجوده في نفسه
اذ لا وجود للعدد في نفس الامر منفكا عن المعدودات قوله بل الكم مطلقا اي سواء كان
كما منفصلا كالعدد او متصلا قارا كالخط والسطح والجسم التعليمي او غير قار كالزمان قوله تابى
آه لان الكم مطلقا يقتضي القسمة لذاته الى اجزاء وبازديادها يزداد وبانتقاصها ينتقص
فكيف يكون الكل مساويا لجزئه وما قيل من ان الكل اعظم من الجزء مسلم في المتناهي واما
في غير المتناهي فلا فبعيد عن الصواب الا ترى ان في الكل مرتبة لا يكون بحذائها مرتبة
في الجزء سواء كان في المتناهي او غير المتناهي فان عدم التناهي لا يبطل حقيقة الكل
والجزء فتعرف قوله فليتامل آه اي الفاضل المحشي اشارة الى منع لزوم المساواة على

له اي عبد الحليم ١٢٢٢ منه

له الفاضل القاضي محمد مبارك ١٢٢٢ منه

له الفاضل الجلبي السيالكوتي ١٢٩٠ منه

واعلم ان الفلاسفة شرطوا فى بطلان التسلسل الاجتماع والترتب وقد سبق آنفا حال الشرط الاول

التقدير ان يكون بازاء كل واحد من الزائد واحد من الناقص فان الغير المتناهى لايقتضى لذاته ان لايقف فى التطابق اصلا سواء كان مع الزائد او مع غيره والا لم يكن غير متناه الا ترى ان جنب الشهور اكثر من السنين مع ان السنين لاتقف فى التطبيق مع الشهور انتهى وكلا يذهب عليك انه لو وقع بازاء كل واحد من الزائد واحد من الناقص فاين يبقى الزيادة حتى يمنع المساواة بل يشتمل كل منها على مايشتمل عليه الآخر وما قال ذلك الفاضل بعيد هذه العبارة من ان التطابق بين متحاد لايستلزم لاشتمال كل منها على مايشتمل عليه الآخر فهو مضحكة للعقلاء وما ذكره من السند بقوله الا ترى آه فانتم ان المستقبلات غير متناهية عند المتكلمين بمعنى لاتقف عند حد فليس فى المستقبل شهور وسنون غير متناهية بالفعل وكلامنا فيه واما الماضى فهو متناه عند المتكلمين نعم هو غير متناه عند الحكماء والمتكلمون يجرون فيه البرهان كما نص عليه الشارح من مبدأ المبحث والحق ان قول الشارح فليتامل ليس ايماء الى قدح ومنع بل هو ايماء الى دقة المقام وغموضه قال بعض تلامذة الشارح قد سمعت من حضرة الاستاذ قدس سره انى انا اذا قلت فليتامل فيه كان اشارة الى شئ مايتوجه على ما ذكرناه اولا بخلاف قولى فليتامل فانه ليس اشارة الا الى مجرد الدقة ونوع من الخفاء انتهى فالتعرض بلفظ فيه مدارا للقدح على ما اصطلح عليه الشارح وتويده ما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق افاض الله فيوضه علينا انظار ان الامر بالتامل مع كلمة فيه اشارة الى ان فى الكلام شبهة وبدونها للاشارة الى ان فى الكلام تدقيقا فان اثبات جريان التطبيق فى المتعاقبات معتمد شه وبه قصد اثبات الحدوث فتوجيه الامر بالتامل بابداء الشبهة توجيه بما لايرضى به قائله انتهى كلامه الشريف ولعلك تتفطن من هذا التفصيل ان ما قيل آن فليتامل لم يعلم حاله بل الظاهر انه للاعتراض كما هو الشائع فى اكثر الكتب صدر بالغفلة عن اصطلاح الشارح رح فلاتغفل قوله وقد سبق آنفا حال الشرط الاول اى الاجتماع فانه جرى البرهان فى الامور المتعاقبة ايضا

واما الشرط الثاني فقد وجهوا اشتراطه بانه لو لم يكن بين الآحاد ترتب لم يكن للعقل التطبيق اذ لا انتظام فيها مضبوط حتى يلزم من تطبيق بعضها على بعض انطباق الكل على الكل بخلاف الآحاد المترتبة فانه يلزم هناك من تطبيق المبدأ على المبدأ انطباق كل واحد من آحاد السلسلة الثانية على نظيره من آحاد السلسلة الاولى واستوضح ذلك بسلسلة ممتدة وكف من الحصى فانه يكفي في الاولى تطبيق المبدأ على المبدأ وفي الثانية لا بد من تطبيق كل واحد واحد على التفصيل وذلك مما يعجز منه العقل في صورة عدم التناهي وعلى هذا الشرط اعتمدوا في قولهم بعدم تناهي

على زعم الشارح قوله واما الشرط الثاني اي الترتيب قوله بانه لو لم يكن بين الآحاد آه توضيح ما وجهوا به ان السلسلتين اذا كانتا مترتبتين فالانطباق بالمعنى المحقق المراد على ما مر بين آحادهما حاصل في نفس الامر وكذا الانقطاع وزيادة احدهما على الاخرى ايضا متحقق في الواقع سواء علمنا او لم نعلم فاذا لاحظنا ذلك الانطباق النفس الامري حكمنا بان الانقطاع حاصل والتناهي متحقق واذا كانتا غير مترتبتين فليس الانطباق بين آحادهما في الواقع وليس الذهن قادرا على ايقاعه فكيف يجري البرهان فيهما وشـ تسامح ههنا كما تسامح سابقا حيث قال ههنا ما يفيد ان التطبيق من اعمال العقل وانه بسبب تطبيق مبدأ احدهما على مبدأ الاخرى ينطبق الآحاد ويظهر الزيادة في طرف عدم التناهي فعليك لتدرب الامر في العبارة بين قوله من تطبيق بعضها اي بعض الآحاد قوله وذلك اي تطبيق كل واحد واحد على التفصيل قوله وعلى هذا الشرط اعتمدوا آه يعني ان الحكماء المشائين بناء على اشتراط الترتيب في اجراء البرهان قالوا ان النفوس الناطقة الغير المتناهية المجردة المفارقة عن الابدان تبقى بعد فساد الابدان وخراب الاجسام بغير تعلق ولا ترتيب فيها ولهذا لا يجري فيها برهان التطبيق فالبدن كانه شبكة اقتنص بها وجود النفس من مبدءها المفارق فبعد الوقوع في عالم الوجود بواسطة الشبكة لا تحتاج الى بقاء تلك الشبكة فتبقى ببقاء علتها الفياضة بل الشبكة عائقة له عن وجودها الاستقلالي وطيرانها في فضاء عالم القدس فثبت ان البدن ليس شرطا لبقاء النفس كذا قال العلامة الشيرازي ثم اعلم ان المتكلمين قصدوا لاثبات الترتيب بين تلك النفوس حتى يجري البرهان

النفوس الناطقة المجردة قلت ان كفى لتطبيق الاجمالي فهو جار في غير المرتبة بان يلاحظ
العقل ان كل واحد من تلك الجملة اما ان يكون بازائه واحد من الاخرى اولا وعلى
الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وان لم يكف لتطبيق الاجمالي
لم يكن جاريا في صورة الترتب ايضا اذ لا يتمكن العقل من ملاحظة كل واحد واحد بازاء
كل واحد واحد مفصلا ودعوى ان هذا الاجمال كاف هناك دون الاجمال في الصورة
الاولى تحكم بل لهم ان يدفعوا ذلك بان في السلسلة المرتبة ينتقل الزيادة الى طرف
اللاتناهي فيظهر الانقطاع وفي غير المرتبة لا يظهر الانتقال بل ربما كان

فبعضهم قالوا ان نفس الابن موقوفة على بدنه لكون النفس حادثة بحدوث البدن على
راي المشائية وبدنه يتوقف على نطفة ابيه ونطفة ابيه تحصل بتدبير نفس الاب فبهذه
الوسائط يتوقف نفس الابن على نفس الاب هكذا فيحصل الترتيب طبعا وفيه ان حدوث الاشخاص
قد يحصل بالتوالد كما هو الشائع العام وقد يحصل بالتولد كما في آدم عليه السلام فاين التوقف الترتب الطبعي
وقال شمس الدين الشهرزوري في كتابه المسمى بشجرة الشجرة الالهية ان هذا الآدم الذي ينسب
اليه ليس حدوثه بالتولد بل بالتوالد وان التولد سابق عليه والله اعلم بحقايق الامور
وبعضهم قالوا ان الحكماء قائلون بقدم النوع فنوع الانسان قديم فلا يزال شخص منه
فقبل كل شخص منه كان شخص سواء كان مولدا لما بعده اولا فنفوس هذه الاشخاص
الغير المتناهية بعد المفارقة مجتمعة وجودا وفيها ترتب باعتبار الحدوث والضروري لاجراء
البراهين الترتب الاجتماع في الوجود وان كان من جهتين فيجري فيها البرهان باعتبار
الترتب الحدوثي فتعرف قوله قلت ان كفى آه قيل مداره على توهم ان مجرد حكم العقل
بان في احدهما واحدا ليس بازائه واحد من الاخرى مستلزم للتناهي وذلك باطل لانه
انما يثبت لو ثبت ان هذا في جانب عدم التناهي لا مطلقا ولا يمكن للعقل ان يلاحظ الاثنين
اثنين منها مفصلا والملاحظة الاجمالية ليست بشيء فتدبر قوله هناك اي في المرتبة قوله
في الصورة الاولى اي في غير المرتبة قوله تحكم فانه ابداء الفرق بلا فارق قوله بل لهم
ان يدفعوا آه اي ليس للحكماء رفع جريان الدليل في الامور الغير المتناهية الغير المرتبة

الزيادة في الاوساط فتامل

بان يدعوا ان الاجمال كاف في المرتبة وغير كاف في الغير المرتبة فانه تحكم بحت بل لهم ان يدفعوا آه وتوضيح هذا الدفع على ما افاده مد ظله في حواشيه على شرح التجريد ان السلسلتين المفروضتين لاشك في ازدياد احدهما على الاخرى من الطرف المتناهي فاذا طبقناهما في صورة الترتيب تنتقل الزيادة من ذلك الطرف الى الطرف المقابل لان تلك الزيادة ليست في الاوساط لانا نفرض كلا من الاحاد بازاء سابقه بمرتبة مثلا فلا يبقى في البين زيادة لاحدهما على الاخرى لاتساق النظام فلو لم يكن الزيادة في الطرف المقابل لم يتحقق الزيادة اصلا مع فرضها اولا واما اذا لم يترتب الاحاد فيجوز ان لا ينتقل الزيادة الى الاخر اذ ليس لها نظام متسق حتى يلزم انتقال الزيادة الى الطرف المقابل كما في الصورة الاولى وفيه ما اورده الفاضل الجلبي الحاشي بما توضيحه ان غير المرتبة ليس فيه مبدأ ولا وسط ولا آخر وليس الاول والثاني فيه شيئا مستقرا فليس الاوساط في غير المرتبة الا فرضا وجعلا فبعكس الجعل والاعتبار لم يبق الاوساط اوساطا فلا يبقى الزيادة في الاوساط ولا في المبدأ لاعتبار التطبيق في المبدأ ويمكن ان يقال انا سلمنا انه ليس في السلسلة الغير المرتبة طرف ولا وسط الا ان مد ظله تسامح في اطلاق الوسط ههنا فلما لم ينتقل الزيادة في الغير المرتبة الى جانب اللاتناهي الذي هو احد طرفي السلسلة لانتفاء الطرف في الغير المرتبة وقعت الزيادة مترددة في البين فعبر عنه مد ظله بالوسط مجازا فافهم ثم مما يجب ان يعلم ما افاده بعض الاعلام نور الله مرقده بقوله الشريف وههنا بحث شريف وهو ان ملاحظة الاحاد اللامتناهية دفعة واحدة انما يمتنع في العقول القاصرة واما في المبدأ الاول تعالى شانه والعقول المفارقة فلا شبهة في امكان الملاحظة الكذائية مع العلم بالامتيازات فيجري البرهان في غير المرتبة بل غير المجتمعة بهذا الوجه بلا مرية ويبطل اشتراط الحكماء بهذين الشرطين فلا تكن من الغافلين انتهى فتامل وتدبر ولا تعجل قوله فتامل نقل الفاضل القراباغي عن استاذه المحقق الباغنوي ان مد ظله المحقق اذا اورد في كلامه فتامل فيه يكون اشارة الى البحث واما اذا اورد بدون لفظ فيه يكون اشارة الى التدقيق والتحقيق

ولي هٰهنا كلام آخر نشرع به في هذا الدفع وهو ان الامور الغير المتناهية مطلقا تستلزم الترتب لان المجموع يتوقف على المجموع بلا واحد وهذا المجموع يتوقف عليه اذا اسقط منه واحد آخر وهكذا فاذا توهم تطبيق المجموعات المترتبة يظهر التناهي في المجموعات والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون لا محالة مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وذلك هو الاثنان فالمجموعات الموجودة هناك تنتهي بعدة متناهية الى الاثنين فيكون المجموع الاول متناهيا

قوله ولي هٰهنا كلام آخر نشرع به في هذا الدفع فانه يثبت الترتيب من هذا الكلام بين الغير المترتبة فلا جريان للتطبيق في الغير المترتبة اصلا حتى يدفع بها دفع الحكماء قوله مطلقا اي سواء كان بينها ترتب بحسب الظاهر اولا قوله لان المجموع اي مجموع الامور الغير المتناهية قوله على المجموع بلا واحد اي اي واحد كان ولما ثبت التوقف بين المجموعات بان بعضها جزء من بعض ثبت الترتيب بينها طبعا ومثاله في المتناهي ان مجموع الخمسة موقوف على مجموع الاربعة ومجموع الاربعة على مجموع الثلثة وهكذا قوله فاذا توهم تطبيق المجموعات آه فهنا سلسلتان احدهما سلسلة المجموعات المترتبة التي اولها المجموع الكامل من غير سقوط واحد وثانيتهما سلسلة المجموعات المترتبة التي اولها المجموع الذي حصل باسقاط واحد من المجموع الكامل فاذا طبقنا احاد تينك السلسلتين اعني المجموعات فقلنا لا يخلو اما ان يكون بازاء كل مجموع من السلسلة الاولى مجموع من السلسلة الثانية فيلزم مساواة الناقصة مع الزائدة اولا فيلزم انتهاء السلسلة الثانية والمجموع الذي ينتهي اليه سلسلة المجموعات يكون مجموعا لا يكون بعده مجموع آخر وهو مجموع الاثنين فثبت التناهي فان قلت ان اللازم من التطبيق بين المجموعات تناهي المجموعات ولا يلزم منه تناهي آحاد المجموع الاول قلت لما ثبت تناهي المجموعات ثبت تناهي آحاد المجموع الاول فان آحاد المجموع الاول لا تزيد على مجموعات السلسلة الثانية الا بواحد والزائد على المتناهي بالقدر المتناهي يكون متناهيا فيكون المجموع الاول متناهيا ايضا ويرد هٰهنا امور منها ما اورده الفاضل السيالكوتي بان هذا يبتني على وجود المجموع ووجود المجموع فيما اذا لم يكن من اجزائه فاقة ممنوع ان قيل

ان المجموع عبارة عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود سواء كانت الفاقة بين
اجزائه او لم تكن قلت اما اولا فبان هذا الدليل يستلزم تحقق اجسام غير متناهية من تحقق
زيد وعمرو واللازم باطل فالملزوم مثله اما الاستلزام فلانه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق المجموع وهو موجود
ثالث واذا تحقق ثلث موجودات تحقق المجموع وهو موجود رابع وهكذا ولا مرية في ان
المركب من الاجسام جسم فلزم انه اذا تحقق زيد وعمرو تحقق اجسام غير متناهية واما بطلان
اللازم فلانه لو تحقق اجسام غير متناهية فلا يسعها هذا العالم مع انه يسع المجموع زيد وعمرو
وبيت مثلا واما ثانيا فبان المراد بجميع الاجزاء في المقدمتين اما كل واحد واحد او المجموع
من حيث هو مجموع على الاول فالصغرى ممنوعة وعلى الثاني يلزم المصادرة فان الكبرى
عين النتيجة ولو قيل ان المراد في الصغرى المجموع وفي الكبرى كل واحد واحد لم يتكرر الحد
الاوسط واما ثالثا فبانا لا نسلم ان المجموع عين جميع الاجزاء الا ترى ان عشر موجودات
مثلا معروضة لعشر وجودات كل منها موجود بوجود واحد والمجموع يكون موجودا بوجود
واحد لاعتبار الهيئة الوحدانية فيه فالموجود بوجود واحد كيف يكون عين عشر موجودات
معروضة لعشر وجودات وايضا ان كل واحد من الاجزاء ليس علة للكل على سبيل البدلية
فكما هو وحده مقدم على الكل كذلك يكون مقدما على الكل مع الاجزاء الباقية فلو كان
الكل عين جميع الاجزاء لزم تقدم الشيء على نفسه ولا يذهب عليك سخافة هذا القول
بقضه وقضيضه اما تعلم انه قد اشتهر غاية الاشتهار بل كان من اجلى البديهيات ان ذات
الكل عبارة عن ذوات الاجزاء المجتمعة ووجوده هو وجودها فكما ان ذات الكل لها كثرة
حقيقية ووحدة اعتبارية كذلك ذلك الوجود ليس وجودا واحدا حقيقيا بل وجوده عبارة
عن وجودات الاجزاء مجتمعة وهذا على كل تقدير سواء كان بين الاجزاء فاقة ام لا فان
منع الفاضل الجلبي هذا الوجود فهو مكابرة منشاؤه عدم الفطانة وان منع معنى آخر
فلا يضرنا وما قال والا فهو اغلوطة محضة قدح عليها بعض الافاضل بانها ليست مختصة بما
اذا لم يكن بين الاجزاء فاقة بل تجري فيما كان بين اجزائه فاقة ايضا بان يقال اذا تحقق
كذا وكذا تحقق المجموع وهو موجود ثالث وهكذا مع انه يسلم وجود المجموع فيما اذا كان بين الاجزاء

۱۲ منه

۱۲ منه

المختار وانت لا يذهب عليك ان الموجود الثالث الذي هو المجموع في الماهيات الحقيقية
وان كان موجودا متحققا الا ان الموجود الرابع الذي هو مجموع آخر وهكذا لا يسلم تحققه
الفاضل السيالكوتي ما ترى ان المركب من الهيولى والصورة مثلا موجود ولا يلزم منه مجموع
رابع موجود اذ هو ينكر وجود مجموع ليس عين اجزائه فاقهه والجواب الحق عن هذه الاغلوطة
ان وجود الاجزاء وتحققها انما يستلزم وجود الكل اذا كانت تلك الاجزاء بحيث لم يتكرر
اعتبارها واما اذا تكرر اعتبارها فلا يستلزم وجود الكل فالمجموع الثالث موجود بوجود الاجزاء
فان وجود الكل هو وجود الاجزاء الملحوظة باللحاظ الوحداني والمجموع الرابع وغيره اعتباري
محض والتسلسل في الاعتباريات المحضة لا يستحيل لانقطاعه بانقطاع الاعتبار وقصة
عدم كفاية وسعة العالم مضحكة فان الاعتباريات لا تحتاج الى تلك الوسعة وما قال
ثانيا ففيه انا نختار المجموع والجواب عن لزوم المصادرة قد مر فتذكره وما قال ثالثا
فلا نسلمه فان الاجزاء اذا اخذت منفردة فلكل منها وجود واذا اخذت مجتمعة باعتبار
الهيأة الوحدانية فلها وجود واحد وهي ح عين المجموع فالمجموع عين جميع الاجزاء والمنع
مكابرة كما لا يخفى على ذوي الالباب وايضا ان كل واحد من الاجزاء وان ليس علة
للكل بدلا الا انه جزء بشرط الانفراد لا بشرط الاجتماع كيف فان الجزء بشرط الاجتماع عين
المجموع وفرق بين بين البدلية والانفراد والاجتماع والعجب كل العجب ان الفاضل السيالكوتي
اورد كلام المحقق الطوسي في نقد المحصل سندا لما قاله من ان الكل ليس عين جميع الاجزاء وفهم
ان المحقق الطوسي قائل بان جميع الاجزاء خارج عن الكل حيث قال قال المحقق الطوسي
في نقد المحصل القول بان مجموع اجزاء الماهية هو نفس الماهية ليس بصحيح لان الجزء مقدم
على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها مقدم على شيء متأخر عنها يمتنع ان تكون نفس المتأخر
ويجوز ان تصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة انتهى ولا يذهب عليك ان مقصود المحقق الطوسي
ان مجموع اجزاء الماهية في مرتبة التفصيل ليست نفس الماهية كما يشهد به دليله كيف ويصرح
المحقق الطوسي في ذيله بقوله ويجوز ان تصير آه وحاصله ان الاجزاء مع لحاظ الهيأة الاجتماعية هي
عين الكل فهذا القول مؤيد لمطلوبنا والفاضل السيالكوتي فهم ما فهم والله اعلم بمراد عباده فتفكر وتفهم

وان شئت قلت لابد من تحقق الواحد والاثنين والثلثة وهكذا الى غير النهاية

ثم بعد اللتيا والتي اقول ان قيل ان كلام الشارح جلى في منع وجود المجموع كما وقع عن القائل الحجة لا ليس فان الخصم قائل بوجود المجموع اى مجموع كان كما نقله الشارح في مسلك اثبات الواجب ونص عليه الشيخ في طبيعيات النجاة ومنها ان العدد الاكثر والعدد الاقل لا يجتمعان لكن معروضها فلا يجتمع المجموعات حتى يجري البرهان الا ترى ان تسع احاد اذا انضم اليها واحد ما بقي تسعة بل يحصل عشرة وكذا معروض التسعة اذا انضم اليه شيء ما بقي معروضا للتسعة بل صار معروضا للعشرة وفيه ما قال الفاضل الآلة ابادي من انه بعد انضمام واحد صار المجموع عشرة او معروضا للعشرة وليس ان التسعة صارت عشرة بل التسعة تسعة باقية وليس ان معروض التسعة صار معروضا للعشرة بل معروض التسعة معروض للتسعة فتامل قوله وان شئت قلت اى في اثبات الترتيب بين الامور الغير المتناهية مطلقا ثم اعلم ان الفرق بين التقريرين من وجوه الاول ان الترتيب بين المجموعات في التقرير الاول ثبت بالذات وفي التقرير الثاني بالعارض وهو العدد والثاني ان التسلسل المترتب على التقرير الاول تسلسل في جانب العلل فان المجموع الثاني موقوف عليه المجموع الاول وكذا المجموع الثالث موقوف عليه المجموع الثاني وهكذا وعلى التقرير الثاني التسلسل في جانب المعلولات فان الاثنين معلول للواحد والثالث معلول للاثنين وهكذا وكانه نبه بهذا على رد ما اشتهر من الحكماء من ان البرهان يبطل التسلسل في العلل لا التسلسل في المعلولات قال السيد الباقر في تقويمه ما حاصله ان حكم التناهي بالبرهان انما هو في سلسلة العلل دون المعلولات فان شرط اجراء البرهان الترتيب والاجتماع والمعلول يجب تاخره عن رتبة وجود العلة فكيف الاجتماع وهذا في جانب العلة ليس كذلك فان وجود العلة هو الموجب لوجود المعلول فيصح ان العلل المرتبة المتصاعدة لا الى نهاية مجتمعة لحصول مع المعلول وفيه على ما افاد جدي كمال الملة والدين قدس سره انه قد صرح هو في مواضع من كتبه التقويم وغيره بان الاجتماع الدهري كاف لاجراء البرهان وعليه مبني اجراءه في المتعاقبات الماضية والاجتماع الدهري بين العلل والمعلولات ضروري فهذا القدر كاف

ﻋﻪ [illegible] ١٢ ﻋﻪ [illegible] ١٢

فنطبق السلسلة المبتدأة من الواحد على السلسلة المبتدأة مما فوقه فان قلت انما يلزم
ما ذكرتم لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع لما اشتهر عن ارسطاطاليس
من ان العدد مركب من الوحدات لا من الاعداد التي هي اقل منه فان تركب
العشرة مثلا من الاربعة والستة ليس اولى من تركبه من الثمانية والاثنين ولا من
غيرها من الاعداد التي تحتها فاما ان يقال بتركبه منها جميعا فيلزم ان يكون له اجزاء
متخالفة متغايرة فيتعدد تمام ماهية شئ واحد وهو محال واما ان ينتفي تركبه منها ولا يبطل الا
لا جزاء البرهان فتدبر والثالث ان الكلام في التقرير الاول في المجموعات التي هي مجموعات
المعدودات وفي التقرير الثاني في مجموعات هي نفس الاعداد والرابع ان الاول في
التقرير الاول جملة كل لما بعدها من الجمل الباقية وكذا الثاني فيه جملة كل لما بعدها وهكذا
والاول في التقرير الثاني جملة هي اقل وجزء من الثاني والثاني جملة هي من الثالث وهكذا
فتفكر قوله انما يلزم ما ذكرتم آه ظاهر الكلام يقتضي ان المراد ان ما ذكرتم وهو تحقق الواحد
والاثنين والثلثة وغيرها انما يلزم لو تركب العدد من الاعداد التي تحته وفيه نظر فان العدد
سواء تركب من الاعداد التحتانية اولا تحقق الواحد والاثنان والثلثة وغيرها فالمراد
ان الترتيب بالتوقف بين المجموعات سواء كانت اعدادا او معدودات انما يلزم لو تركب
العدد من الاعداد التحتانية اما اذا كانت اعدادا فظاهر واما اذا كانت معدودات فلان
المجموع الثاني لا يكون موقوفا عليه للمجموع الاول جزء له الا بواسطة جزئية العدد العارض
للمجموع الثاني للعدد العارض للمجموع الاول لما تقرر في موضعه ان الجزئية والكلية من
الاعراض الاولية للكم ومن ههنا تبين لك ان قول الشارح فان قلت آه اعتراض على
التقريرين السابقين وليس مختصا بتقرير دون تقرير قوله لما اشتهر عن ارسطاطاليس كما نقل
انه كتب الى بعض تلامذته ما توضيحه انه لا تظنن ان الهيأة الوحدانية عرضت ولا ثلثة وحدات
ثم ثلثة وحدات مثلا ثم حصلت من هذين العددين بعد عروض الهيأة الوحدانية الاخرى ستة
بل الستة حاصلة من اجتماع وحدات مخصوصة عرضت لها الهيأة وحدانية مرة واحدة فالعدد
مركب من الوحدات لا من الاعداد التحتانية واستدلوا عليه بوجوه منها ان وحدات

كل عدد مع الهيأة او بدونها تكفي في تحصيله ولا يحتاج الى عدد آخر كما يحكم به البداهة فتامل
ومنها انا نتصور كنه الاعداد مع الغفلة عن الاعداد التحتانية فلو كانت اجزاء لم يمكن ذلك
وقد يخدش بانا لا نسلم امكان تصور كنه الاعداد ويمكن ان يجاب عنه بان العدد انتزاعي وكنه
الانتزاعي ما يحصل في الذهن ومنها ان الاثنين مركب من الوحدتين اذ لا عدد تحته والوجدان
ان يحكم بتوافق الاعداد في نحو التركب فيه ان حكم الوجدان ليس بمثابة البرهان حتى يلزم قبوله
ومنها ما اورده الشارح بقوله فان تركب العشرة آه آخذا مما قال الشيخ في الهيات الشفاء وتوضيحه
ان العشرة مثلا لو تركبت من الاعداد التحتانية فاما ان تتركب من الاربعة والستة دون
التسعة والواحد والثمانية والاثنين والسبعة والثلثة والخمسة والخمسة او تتركب منها جميعا فهذان
شقان وكلاهما باطلان فتركب العشرة مثلا من الاعداد التحتانية ايضا باطل هو المطلوب
اما بطلان الشق الاول فاشار اليه الشارح بقوله ليس اولى آه وتوضيحه انه يلزم ح الترجيح
بلا مرجح لان كلا من الاعداد التحتانية كاف في تحصيل العشرة فتحصيلها من الاربعة والستة
دون الاعداد الاخرى ترجيح بلا مرجح كذا قالوا وفيه اما اولا فبان العشرة كما تحصل من الاعداد
كذلك تحصل من الوحدات فالقول بان تقومها من الوحدات دون الاعداد ايضا ترجيح
بلا مرجح ولذا اجاب به عنه في الجديد للتجريد من ان الترجيح لتركب العدد من الوحدات تحقق
لاشتمال العدد على الوحدات على كل تقدير فلو تركب العدد من الاعداد التحتانية فيسئل عن حقيقة
تلك الاعداد التي هي اجزاؤه ثم عن حقيقة اجزاء هذه الاجزاء ثم وثم الى حيث يصل السؤال
الى الاثنين فاذا سئل عن حقيقة الاثنين يقال انه مركب من وحدتين فاذا ثبت اشتمال
العدد على الوحدات على كل تقدير فلا بد ان يقال ان العدد مركب من الوحدات فيخدشه ان هذا
سد لباب جزئية شيء لشيء فانه اذا قلت ان السرير مركب من قطعات الخشب ومسامير الحديد
قلت لا فانه اذا سئل عن قطعات الخشب وتلك المسامير بما هي ثم وثم تنتهي الى العناصر الاربع
فلا بد من ان يقال ان السرير مركب من العناصر الاربعة فالاشتمال على الشيء لا يوجب ترجيح
التركب من ذلك الشيء ولو سلمناه فنقول ان رجحان شيء على شيء لا يستلزم وقوعه في الواقع
فالتركب من الوحدات وان كان اولى لكنه لا يجزم العقل بان التركب في الواقع من الوحدات

دون الاعداد و اما ثانیا فبان تقوم شيء من شيء لا يفتاق الى جاعل لاجري النسبة
بين الذات والذاتي بالوجوب لا مساغ فيه لتخلل الجعل فلو تركب العدد من بعض الاعداد
دون الآخر فليس فيه خلل فلا استفسار من المرجح كالاستفسار بان الانسان لم تركب
من الحيوان الناطق لا من الحيوان الضاحك وهذا سفسطة وما اجاب به عنه الفاضل اللهاري
من انه ليس المراد استفسار المرجح في الواقع فانه ليس في الواقع جاعل ومرجح لتقوم شيء من شيء
بل المراد استفسار المرجح عند العقل فان العقل يجد جميع الاعداد التحتانية كافية في تقوم الكل فعند
العقل لا بد في تقومه من البعض دون البعض من مرجح فليس الاستفسار من المرجح سفها فيه
ان المقصود عدم تركب العدد من الاعداد في الواقع وهو لم يثبت من الدليل وانما ثبت
منه عدم تركبه منها في حكم العقل للزوم الترجيح بلا مرجح عند العقل اذا تركب من البعض دون
بعض فيجوز ان يتركب العدد من بعض دون بعض في الواقع والعقل لا يحكم بماهية ذلك
البعض لجهله عن العلم بالكنه واما بطلان الشق الثاني فبان التركب من الجميع اما معا او
بدلا على الاول يلزم الاستغناء عن الذاتي الا ترى ان الستة والاربعة كافية في تحصيل
العشرة فليس الاحتياج الى الاثنين والثمانية وغيرهما واستغناء الشيء عن الذاتي محال والقول
بان كفاية البعض على تقدير التركب من الجميع غير مسلم مكابرة لا تسمع وايضا يلزم ان لا تبقى
العشرة عشرة بل يحصل العدد الزائد على العشرة اذا كان التركيب من جميع الاعداد معا فان
الخمستين احادهما عشرة والسبعة والثلثة احادهما عشرة فيحصل عشرون وهكذا وهو كما ترى
والقول بان الاجزاء تصير متداخلة قول بلا ضرورة داعية اليه وعلى الثاني يلزم الاستغناء
عن الذاتي بمثل ما مر آنفا ومع قطع النظر عنه يلزم تعدد الحقائق والماهيات لشيء واحد
وهو باطل ووجه اللزوم انه لا معنى لتمام ماهية الشيء الا مجموع اجزائه الكافية في وجوده فالخمسة
والخمسة تمام ماهية العشرة وكذا الثمانية والاثنان وكذا السبعة والثلثة وهكذا وهذه كلها ماهيات
متغايرة لتغاير الصور النوعية فيلزم التعدد والشارح المحقق اراد بقوله فاما ان يقال
بتركبه منها جميعا آه تركبه منها جميعا بدلا لا معا فتفرع عليه قوله الآتي فيتعدد تمام ماهيته آه
وهذا التفريع صحيح كما دريت آنفا وليس مراد الشارح منه تركبه منها جميعا معا حتى يخدش في

تعین الثانی قلت ہذا الکلام انما یتمشی اذا کان لکل عدد صورۃ نوعیۃ مغایرۃ لوحداتہ اما اذا کان محض الوحدات فلا یتصور ذلک

التوزیع ویقال کما قال الفاضل القراباغی انہ لا یلزم من ترکب العدد مما تحتہ من الاعداد تعدد ماہیتہ ذلک العدد غایۃ الامر ان یکون ذلک العدد مرکبا من امور متخالفۃ الحقیقۃ کالحیوان المرکب من العناصر الاربعۃ المتخالفۃ الحقیقۃ مثلا ولا تعدد فی ماہیۃ الحیوان وانما یلزم التعدد لو کان المعتبر فی ماہیۃ العدد کل واحد بخصوصہ بان یترکب العشرۃ تارۃ من اربعۃ وستۃ بخصوصہ وتارۃ من ثمانیۃ واثنین بخصوصہ واخری من خمستین بخصوصہ وہکذا فافہم ویبقی ہہنا امران آہ الاول ان بطلان تعدد الماہیۃ المرکبۃ من اجزاء علی التبادل بان یکون جزء من کل ماہیۃ شاملا علی جزء من الماہیۃ الاخری وجزء آخر منہ مشمولا بجزء آخر منہا محل کلام وما قیل آہ ان ہذا الکلام لا یضر الشارح المحقق ففیہ انہ یضرہ بلا ریب فان الشارح المحقق یقول وہو محال فکیف یثبت الاستحالۃ مع وجود الکلام ویمکن ان یقال ان اختلاف الماہیات ذاتا باختلاف الذاتیات ودخول الاجزاء المختلفۃ ذاتا بسبب الخصوصیات واختلاف الصور النوعیۃ تارۃ ہذہ وتارۃ تلک فی الماہیات الواحدۃ مستحیل قطعا فتدبر والثانی ان العشرۃ یجوز ان تترکب من القدر المشترک بین الاعداد التحتانیۃ مع قطع النظر عن خصوصیات الاعداد والوحدات وفیہ ان القدر المشترک الذی یصلح لتقویم العدد لیس الا الوحدات ففیہ تسلیم للمطلوب وہذا القدر یکفی فی ہذا المقام لطالب المرام وان اشتہیت التفصیل فارجع الی حاشیتنا المسماۃ بالتحقیقات المرضیۃ بحل حاشیۃ الزاہد علی الرسالۃ القطبیۃ فان فیہا ارواء الغلیل وکل ذلک بعون الرب الجلیل قولہ ہذا الکلام انما یتمشی آہ لا باس بنا لو نفصل تفصیلا فنقول اولا ان الوحدات بمنزلۃ الجزء المادی للعدد واذ بہا العدد بالقوۃ والہیأۃ الاجتماعیۃ الوحدانیۃ العارضۃ للوحدات بمنزلۃ الجزء الصوری والصورۃ النوعیۃ لاذ بہا العدد بالفعل فمن قال باشتمال العدد علی الجزء الصوری ذہب الی ان العدد مرکب من مجموع الوحدات والہیأۃ ومنہم من قال بعدم اشتمالہ علی الجزء الصوری واستدل کل منہما علی مدعاہ فالفرقۃ الاولی احتجوا بدلائل منہا ما سنح للفاضل القراباغی وہو ان الوحدۃ لیست بمقولۃ

ای الموت الطبیعی ۱۲ منہ

ای القائل المحشی [illegible] ۱۲ منہ

[illegible] ۱۲ منہ

لا مما يصدق عليه مقولة كما صرح به الشيخ او من مقولة الكيف كما هو عند البعض فلو كان العدد عبارة
عن الوحدات بدون اشتماله على الجزء الصوري ليصدق الوحدة على تلك الوحدات فان
الكلي كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين كما حققه المحشي في
حواشيه على شرح التجريد في بحث العلة والمعلول والعدد الذي هو من مقولة الكم ايضا
صادق على الوحدات فانه عبارة عنها فيلزم صدق المقولتين او صدق المتباينين
على شيء واحد وهو خلف واذا كان العدد عبارة عن الوحدات مع الهيئة فلا ضير فان الوحدات
وان كانت تصدق عليها الوحدة لكنها ليست بعدد بل العدد هي الوحدات مع الهيئة وفيه
اما اولا فبانه يلزم صح تركب الكم مما ليس كما ولدفعه قال من قال ان الوحدة كم لكن الشيخ
الرئيس ابطل كونها كما فافهم واما ثانيا فبما اورده الفاضل الچاپلسي بانا لا نسلم ان كل كلي كما
يصدق على واحد من افراده يصدق على كثيرين من افراده الا ترى ان جزء زيد يصدق
على كل جزء زيد ولا يصدق على جميع الاجزاء وان الواحد الحقيقي يصدق على كل
واحد حقيقي والكثرة من افراده لا يصدق عليها واحد حقيقي فان الواحد الحقيقي
ما لا تعدد فيه لا بحسب الاجزاء ولا بحسب الصفات وما قال بعض الافاضل من ان الكلي
انما هو بقبول الاشتراك على كثيرين على وجه الاجتماع واما المفهوم الذي يصدق في نفسه
على كثيرين لا على وجه الاجتماع بل على وجه البدلية كجزء زيد والواحد الحقيقي فهو مفهوم
الفرد المنتشر والفرق بينهما اظهر ففيه خدشة ان مدار الكلية ليس قبول الاشتراك على كثيرين
على وجه الاجتماع الا ترى ان اللاموجود واللاشئ كلي مع انهما بالنظر الى نفس تصورهما يابى العقل عن تكثر افرادهما
بل مدار الكلية على عدم الهذية ولا تلازم بينه وبين التكثر على ان الفرد المنتشر ايضا معدود عندهم من الكليات
الا ترى انه يقع موضوعا للقضية الكلية كما تقول كل واحد حقيقي كذا وكل جبل كذا وكل جزء زيد كذا وموضوع
الكلية كلي بلا ريب فالاحسن في دفع ما قال الفاضل الچاپلسي ان مراد القوم بصدق الكلي على كثيرين صدقه على
الكثيرين ولو باصداق كثيرة وقد صرح به المحشي في الحاشية القديمة على شرح التجريد ولا ريب في ان جزء زيد يصدق
على جميع الاجزاء في مرتبة الكثرة باصداق كثيرة وكذا الواحد الحقيقي فلا منع واما ثالثا
فبما قيل من انه لا منافاة بين صدق الوحدة على الوحدات وبين صدق الكم عليها

اذ صدق الوحدة عليها انما هو بقيد الكثرة اعني انها وحدات كثيرة وظاهر ان صدق الوحدة
عليها بهذا القيد لا ينافي صدق الحكم عليها وكونها عددا فافهم والفرقة الثانية استدلوا بدلائل
منها ان الوحدات التي يبلغ جملتها عددا كافية في حصول ذلك العدد من غير افتقار الى
انضمام موجود آخر وهو جزء صوري ومنها انا نتصور كنه العدد مع الغفلة عن الجزء الصوري
ولو كان لما امكن ذلك ولو منع تصور كنه العدد يزاح بان العدد امر انتزاعي وكنه الانتزاعي
ما حصل في الذهن لكن يختلج في القلب ان الجنس امر مبهم يحتاج في تحصله الى الفصل والوحدات
بمنزلة الجزء المادي فلو لم يكن الجزء الصوري لزم تحقق الجنس وتحصله بدون الفصل وهو
باطل ويمكن ان يقال ان هذا مبني على كون العدد ماهية محصلة ذات وحدة حقيقية
اذ لو كان العدد ماهية اعتبارية لا ينتهض هذا فانه ينتقض بالعسكر وامثاله اذ لا جزء له
سوى المادة قال شارح المواقف واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الاحاد فقط وهو
موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية والكلام في الماهية الحقيقية الواحدة فتدبر
وثانيا ان مقصود الشارح ههنا ان هذا الكلام اي كلام ارسطو من امتناع تركب العدد
من الاعداد التحتانية انما يمشي لو كان لكل مرتبة من العدد صورة نوعية مغايرة لوحداتها
وهي الجزء الصوري فح لو تركب العدد من الاعداد التحتانية فاما عن بعضها دون البعض او
عن جميعها وكلا الشقين باطلان على ما مر مفصلا واما اذا كان العدد غير مشتمل على الجزء
الصوري ويكون عبارة عن محض الوحدات فلا يمشي ذلك الكلام فان تركب العدد ح
من الوحدات هو بعينه تركبه من الاعداد فدخول الوحدات ح هو بعينه دخول الاعداد
فعشرة وحدات واربعة وستة وثمانية واثنان وسبعة وثلثة وغيرها ليست متغايرة انما
التعدد في اللفظ والتعبير فلا يلزم ح استحالة من تعدد تمام الماهية او غيره وثالثا انه يرد
على مقصود الشارح امور الامر الاول انه لو لم يشتمل العدد على الجزء الصوري فههنا ثلث
مراتب الفرق بينها بين كل وحدة وحدة بانفراده والوحدات الكثيرة في مرتبة الكثرة
المحضة ومجموع الوحدات الذي هو منشأ لانتزاع الهيئة الوحدانية وهو المعروض لها فكل
وحدة وحدة جزء للعدد والعدد عبارة عن مجموع الوحدات لا عن كل وحدة وحدة

ولا عن الوحدات الكثيرة من حيث انها كثرة محضة ولا يلزم من كون كل واحد من امرين جزء لشئ ان يكون مجموعهما ايضاً جزء له والا لزم دخول الشئ في نفسه الا ترى ان كل واحدة من العلة المادية والصورية جزء للمعلول وليس مجموعهما جزء للمعلول بل هو عينه فكيف يكون تركب العدد من الوحدات بعينه تركب العدد من الاعداد وهذا معنى ما قال السيد السند قدس سره في حاشيته على الرسالة القطبية العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد حقيقة محصلة وشئ مركب الوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك انتهى فمن اورد عليه بان حيثية العروض ان دخلت لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت عنه يكون هو الوحدات المحضة فذلك من سوء فهمه فافهم والامر الثاني ما اورده الفاضل اللاهوري رح بقوله ان اراد انه محض الوحدات من غير اعتبار امر زائد عليها فباطل لان الاختلاف بالخواص لا بد له من مبدء وان اراد انه محض الوحدات من غير اعتبار امر زائد وجودي فيها فمسلم لكن المراد بالهيأة الوحدانية في الاعداد ما هو بمنزلة الصورة النوعية في كونها مبدء الآثار المختلفة وفيه ان هذا خارج عن المذهبين فان من قال بدخول الهيأة ذهب الى اعتبار امر وجودي ومن نفى دخولها قال بخروج هذا الامر الوجودي عنه لا بدخول امر عدمي فهذا مذهب ثالث مخترع لا كلام فيه على ان للشارح ان يقول انا نختار الشق الاول قوله لا بد له من مبدء آه قلنا مسلم لكن المبدء لا يلزم ان يكون امراً زائداً بل المبدء لتلك الآثار المختلفة هي مراتب الكثرة نفسها لا غير فلا تغفل والامر الثالث ما في بعض حواشي شرح حكمة العين من ان التركب من الوحدات المحضة مخالف لما تقرر من ان كل مركب حقيقي لا بد له من افتقار بعض اجزائه الى بعض آخر منها ويدفعه ما مر من ان العدد له ماهية اعتبارية فتدبر وكما قال الفاضل الچلپي من ان المركب الحقيقي الذي له وحدة حقيقية لا بد له من افتقار بعض اجزائه الى بعض لا ان مطلق المركب الحقيقي لا بد له من ان يكون لبعض اجزائه حاجة الى الباقي ففيه ان هذا غفلة عن اصطلاحهم فانهم قالوا ان المركب الحقيقي ما فيه وحدة حقيقية وهي تكون بافتقار الاجزاء بعضها الى بعض فليس مركب حقيقي اذا لم يكن الافتقار يدل عليه عبارة

وح يكون كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متميزا عن ساير المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها ويكون هذا من خواص الكم المنفصل والعجب ان بعض التأخرين

شرح المواقف وغيره وان شئت التفصيل فى هذا البحث فعليك بمطالعة حواشينا قوله وح يكون آه دفع دخل مقدر تقريره ان كل عدد نوع فى نفسه على ما صرح به الشيخ فى الهيات الشفاء وكل نوع يكون متميزا عن غيره وما به الامتياز للنوع يكون هو الصورة النوعية فلا بد من اشتمال كل عدد على الصورة النوعية وحاصل الدفع ان كل عدد نوع ممتاز عن ساير مراتب الاعداد لا بصورة نوعية بل بخصوصية المادة فلا افتياق الى الصورة النوعية وفيه اما اولا فبانه ان اراد ان كل عدد ممتاز عن سائر الاعداد بمجرد تركبه من الوحدات فهو غير مسلم فان هذا القدر يشترك فيه جميع الاعداد وما به الامتياز غير ما به الاشتراك وان اراد انه ممتاز عن سائرها بواسطة المادة المخصوصة فخصوصية المادة هى كون تلك الوحدات على قدر معين كالعشرية مثلا وهى الصورة النوعية فثبت اشتمال العدد على الصورة النوعية قال الشيخ فى الشفاء وليس بعجب ان يكون الشىء واحدا وله صورة كالعشرية مثلا او الثلاثية والكثرة فمن حيث العشرية لها الخواص التى للعشرة واما الكثرة فليس بها الا الخواص التى للكثرة التى هى المقابلة للوحدة واما ثانيا فبما اورده الفاضل اللاهورى من انه لو كان كل مرتبة من العدد نوعا آخر ممتازا عن الآخر ولو بخصوصية المادة كيف يجوز ان يكون جزء من آخر فان النوع الحقيقى لا يكون جزء من نوع حقيقى آخر انتهى ولا يبعد ان يقال ان النوع الحقيقى يكون جزءا خارجيا من نوع حقيقى آخر الا ترى ان البسائط الاربعة انواع حقيقية وهى اجزاء خارجية للمركبات العنصرية التى هى ايضا انواع حقيقية كالانسان والفرس وغيرهما فكما ان هذه البسائط اجزاء خارجية كذلك الاعداد فلا ضير فتدبر قوله ويكون هذا آه دفع دخل تقريره ان كل جوهر ممتاز عن الجواهر الاخر بفصل وكذا كل عرض ممتاز عن الاعراض بفصل والعدد ايضا عرض من الكم فيكون ممتازا عن ساير المراتب بفصل والفصول صور نوعية من جهة الا ترى ان السطح والجسم التعليمى والخط تمايزها بالفصول كالانقسام فى جهتين او جهات او جهة وحاصل الدفع ان الامتياز بخصوصية المادة من خواص الكم المنفصل وان لم يوجد

مع تصريحه بان العدد محض الوحدات وليس له صورة نوعية نفى تركيبه من الاعداد و
من البين ان واحدا وواحدا يكون جزء واحد وواحد وواحد ثم عدم تركب العدد من الاعداد
التي تحته لا ينافي تركب معروض العدد من معروض تلك الاعداد فانا نعلم بداهة
ان زيدا وعمرا جزء زيد وعمرو وخالد فان مجموع زيد وعمرو اي معروض الهيئة
الاجتماعية مغاير لمجموع زيد وعمرو وخالد اي معروض الهيئة الاجتماعية وليس المعروض الاول

في غيره وفيه ان النوعية كيف تتصور بدون الصورة النوعية ودعوى انه من خواص الكم
المنفصل لا استدلال عليها وقد افاد جدي كمال الملة والدين قدس سره ما توضيحه
ان كون هذا من خواص الكم المنفصل لا يتم الا اذا كانت الوحدات مختلفة بالماهية اذ ح
يجوز ان يحصل من عدة من الوحدات نوع من العدد ومن عدة اخرى منها نوع آخر منها
واما اذا كانت الوحدات متحدة في الماهية كما هو الظاهر فلا يتم هذا اصلا الا ترى ان اتحاد
اجزاء الشيء بالحقيقة كيف يوجب اختلاف نفس ذلك نوعا ولا يجد الوجدان السليم فرقا
في ذلك بين الكم المنفصل والكم المتصل فعليك الرجوع الى الوجدان واطلب من مبدء
الفياض الايقان فافهم **قوله** يكون جزء آه فيكون الاثنان جزء الثلثة قال الفاضل اللاهوري
ان اراد ان واحدا وواحدا مطلقا جزء من واحد وواحد وواحد فمسلم لكنه باعتبار
الاطلاق ليس مرتبة من مراتب العدد وان اراد واحدا وواحدا فقط بحيث لا يزيد عليها
ولا ينقص فلا نسلم كونه جزءا من واحد وواحد وواحد فافهم **قوله** ثم عدم تركب العدد آه جواب
آخر لقوله فان قلت آه بعد تسليم ان العدد ليس بمركب من الاعداد وتقريره انا سلمنا ان
العدد ليس جزءا من العدد لكن نحو البرهان المذكور يثبت الترتيب بين المعدودات فالكلام فيها لا في
الاعداد والمعدودات معروضات الاعداد ولا يلزم من عدم كون عارض شيء جزء العارض
شيء آخر ان لا يكون ذلك الشيء جزءا لذلك الآخر فالمجموعات المعروضة للاعداد فيها
التوقف والترتب والجزئية وان لم تكن في الاعداد **قوله** وليس المعروض الاول آه اي
ليس مجموع زيد وعمرو خارجا عن مجموع زيد وعمرو وخالد وليس عينا له كما هو الظاهر فصار
المجموع الاول جزءا من المجموع الثاني وفيه اما اولا فبان عدم خروج مجموع زيد وعمرو عن مجموع

خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا له فيكون جزء منه وعلى ذلك يبتني ما اختاره بعض
المحققين في مذهب الفلاسفة من استناد المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة
دون الاعتبارات العقلية بان يصدر عن ا وحده ب وعن ب وحده ج وعن مجموع
ا ب ج د حتى تحصل معلولات متكثرة في مرتبة واحدة

الثاني ثم ليس لك ذكر بما تقدم من ان جزئية كل واحد واحد لا يستلزم جزئية المجموع فلما
ليس المجموع الاول جزء من المجموع الثاني وليس عينا له كما هو الظاهر فيكون خارجا عنه
و اما ثانيا فلما قال الفاضل اللاهوري من ان الشارح لما اثبت المغايرة بين المجموعين
فلا حاجة له الى نفي العينية فلم قال ولا عينا له وقد يدفع بان المغايرة اعم من الاعتبارية
والحقيقية والمغايرة الاعتبارية لا تنافي العينية فذكر المغايرة لا يستلزم نفي العينية
فلذا صرح الشارح بنفي العينية بقوله ولا عينا له و اما ثالثا فبان هذا مخالف لمقالة المشايخ
من ان الكلية والجزئية من عوارض الكم اولا وبالذات ومن عوارض المتكمم بالعرض فكيف
يكون المجموع الاول جزء من المجموع الثاني بدون ان يكون العدد العارض للمجموع الاول
جزء العدد العارض للمجموع الثاني فتدبر ثم لا يذهب عليك ان الامور الغير المتناهية مطلقا
وان ليس الترتب فيها بالتوقف والجزئية لكنها مرتبة بحسب الترتب اللزومي وهو يكفي لاجراء
البرهان الا ترى ان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني والثاني مستلزم للثالث وهكذا كل مجموع
فوقاني مستلزم لمجموع تحتاني وههنا ابحاث وتفتيشات شتى حررتها في حاشيتنا المترجمة
بالتحقيقات المرضية بحل حاشية الزاهد على الرسالة القطبية قوله وعلى ذلك يبتني ما اختاره
بعض المحققين اي المحقق الطوسي ولا بد علينا ههنا من تفصيل ما فنقول اولا ان الحكماء قالوا
ان الواحد من حيث انه واحد لا يصدر عنه الا الواحد فالواجب الحق الواحد من جميع الجهات
لا يصدر عنه الا الواحد وهو العقل الاول فله كثرة باعتبار امكان ماهيته وكون وجوده واجبا
بعلته فهو باعتبار وجوب وجوده بالغير علة للعقل الثاني وباعتبار امكان ماهيته علة للفلك
الاول بمادته وصورته التي هي نفسه فان المعلول الاشرف تابع للجهة الاشرف والاخس للاخس
وهكذا يصدر عن كل عقل عقل وفلك الى ان ينتهي الى العقل التاسع فيصدر عنه فلك القمر والعقل العاشر

وهو العقل الفعال المؤثر لما تحت فلك القمر فيصدر عنه باعتبار تعقل جهة فقره وامكانه الخاص
والعام له الهيولى المشتركة العنصرية وباعتبار تعقل ماهيته الصورة النوعية المختلفة وباعتبار نسبة
الوجوب بالغير الى المبدأ الاعلى نفوسنا الناطقة وانما ذلك لمعاونة الاجرام السماوية واعترض
عليه الامام بوجوه منها ان الامكان والوجوب الوجود وغيرها امور عدمية لا تصلح للعلية
ومنها انه لو كان مدار صدور الكثير كثرة الاعتبارات فهي حاصلة في الواجب تعالى فاذا اخذ
مع السلوب الاضافات واجاب المحقق الطوسي في شرح الاشارات اما عن الاول فبان
تلك الامور بعد تسليم كونها عدمية ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط تختلف احوال
العلة الموجدة المؤثرة بها والامور العدمية تصلح للشرطية بالاتفاق واما عن الثاني فبان
ذات المبدأ الاول احد من كل جهة متعال عن جميع الحيثيات والاعتبارات والسلوب والاضافات
انما تعقل هناك بعد ثبوت الغير فلو كانت هذه السلوب والاضافات مبادي لثبوت الغير
لزم الدور فتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ الاول لا ممتنع في معلولاته فهذا وجه
امتناع استناد الكثرة الى المبدأ الاول ووجوب استنادها الى غيره ولعلك تتفطن من هذا ان
المحقق الطوسي قائل بامتناع الاعتبارات للمبدأ الاول وعدم صدور الكثير عنه ووجود الاعتبارات
لمعلوله وصدور الكثير عنه بهذه الاعتبارات فليس مذهبه استناد المعلولات المتكثرة الى الامور
الموجودة دون الاعتبارات العقلية اصلا كما فهمه الشارح رح تبعا للشارح الجديد للتجريد وان رايت
شرح الاشارات للمحقق الطوسي متصفحا لما كنت في مرية مما قلنا فتدبر وثانيا ان المحقق الطوسي
بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد في المعلولات بتفصيل
بتقديم مقدمة اشار اليها الشارح بقوله بان يصدر عن الواحد اه وتوضيحها انا فرضنا
مبدأ اول اعني آ وصدر عنه وحده شيء واحد اعني ب فهو اول معلول ثم يجوز ان يصدر عن
ب وحده ج وعن مجموع آ ب د فصارا في ثانية المراتب معلولان وان جوزنا ان يصدر عن آ
بتوسط ب ثالث فيكون في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج
وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط
ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط

نج ذ معا تاسع وعن نج وحده عاشر وعن ذ وحده حادى عشر وعن نج ذ معا ثانى عشر
ويكون هذه كلها فى ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن السافل بالنظر الى مافوقه شئ واعتبرنا
الترتيب فى المتوسطات التى تكون فوق واحدة صار ما فى هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا
جاوزنا هذه المراتب صار وجود كثرة لا يحصى عددها فى مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له كذا فى شرح
الاشارات للمحقق الطوسى وثالثها ان المحشين قد اضطربوا فى تعيين المشار اليه لذلك فى
قول الشارح وعلى ذلك آه فاستمع ان الفاضل الاله ابادى قال ما توضيحه ان الشارح قبيل هذا
القول اثبت اولا وجود المجموع بقوله فان مجموع زيد وعمرو الخ ثم اثبت جزئية المجموع للمجموع بقوله
وليس المعروض الاول آه فالمشار اليه لذلك فى قوله الشارح وعلى ذلك آه وجود المجموع ويشهد
بذلك ما نص الشارح فى الموقوف العلوم ولا ريب فى ان ما قال المحقق الطوسى مبنى على وجود
المجموع فانه لو لم يكن المجموع موجودا لما صدر منه شئ والمشار اليه لهذا فى قول الشارح الآتى
وعلى هذا يتبنى آه كما وقع فى اكثر النسخ هو الجزئية وبهذا ظهر وجه اختيار ذلك هذا فان
ذلك للبعيد وهذا للقريب واما ما وقع فى بعض النسخ مقام قول الشارح الآتى وعلى هذا يبتنى
آه وعليه يتبنى آه فيفهم منه متبادرا ان مبناهما واحد وهو الوجود وعلى ما سيظهر وقال
الفاضل اللاهورى ان المشار اليه لذلك مغايرة معروض الاثنينية لمعروض الثلثية وقيل
مغايرة المجموع الاقل للمجموع الاكثر مبنية لا تحتاج الى الاستناد عليها فلا يكون لقول الشارح
وعلى ذلك يتبنى آه كثير فائدة مع ان ما اختاره المحقق الطوسى ليس مبنيا على مطلق المغايرة
كيف فان المجموع المصدر لا بد له من وجود حتى يستند اليه غير المستندات الى الاحاد فتعرف
وقال الفاضل الجبالسى ان المشار اليه لذلك كون معروض العدد الاقل جزء المعروض العدد
الاكثر ووجه ابتناء ما اختاره المحقق الطوسى عليه ان انتفاء الجزئية انما يتصور بانتفاء وجود
المجموع الاقل وبانتفائه ينتفى وجود مطلق المجموع الذى لا اتصال بين اجزائه وبانتفاء
وجود مطلق المجموع لا يستند المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة اما المقدمة الاولى
فلانه لو كان موجودا ولا شك ان ذلك المجموع مغاير للمجموع الاكثر فاما عين المجموع الاكثر
او خارج عنه او داخل فيه الى آخر ما ذكره فى الشرح واما المقدمة الثانية فلانا نعلم بالضرورة

له أي الاله آبادى [illegible] منه

له أي عبد الحكيم [illegible] منه

له أي [illegible] منه

وعلى هذا يبتني البرهان المشهور على اثبات الواجب من غير توقف على ابطال الدور
والتسلسل فان محصله انه لو ترتبت الممكنات الى غير النهاية فكل واحد من السلسلة يستند
الى علة موجودة فيها واما المجموع فعلته اما نفس المجموع او جزؤه او خارج عنه والاول والثاني
باطلان على ما تبين في موضعه فتعين الثالث والخارج عن جميع الممكنات هو الواجب لذاته

انه لا فرق بين مجموع زيد وعمرو وبين مجموع المبدأ ومعلوله في كون احدهما موجودا فيه وكذا
بين سائر المجموعات التي لا اتصال بين اجزائها مع وجودها واما المقدمة الثانية فظاهرة
وفيه اما اولا فبان اللازم من هذا الكلام هو ان وجود المجموع ملزوم للجزئية ولا يلزم منه
ان وجود المجموع موقوف على الجزئية حتى يلزم من ابتنائه ما اختاره المحقق الطوسي على وجود
المجموع ابتناؤه على الجزئية واما ثانيا فبما اورده بعض الافاضل من ان ما ذكره الشارح من خروج
المجموع الاقل للمجموع الاكثر باطل فانا نختار ان المجموع الاقل خارج عن المجموع الاكثر والداخل
انما هي الوحدات لا المجموع ولا يذهب عليك ان هذا لا يضر الفاضل الجاسي فان غرضه
توجيه كلام الشارح على طبق زعمه وان كان باطلا في نفسه فتامل ورابعا انه افاد المولى المحقق
المدقق افاضل اسد فيوضه علينا ان كلام المحقق الطوسي ليس مبنيا على المغايرة ولا على الجزئية
كما هو الظاهر ولا على وجود المجموع فان غاية ما يلزم من ذلك الكلام هو جواز ان يصدر
من مجموع آحاد شيء لا شيء وهذا لا يوجب ان يكون العلة هو المجموع حتى يلزم وجوده بل يجوز
ان يكون العلة واحدا منهما والثاني شرطا فوجود الواحد المشروط في الخارج يكفي وان كان
لا يخلو الواقع عن الشرط ايضا لكن كلام المحقق الطوسي لا يبتني على وجود المجموع انما ابتناؤه
على ان لآحاد المجموع وجودا واحد منها فاعل والآخر شرط وشمل هذا القول كثير من النافين لوجود
المجموع ايضا فتدبر ولا تعجل قوله وعلى هذا يبتني الخ نقص عليك تفصيلا فنقول اولا ان تقرير
البرهان المقام على اثبات الواجب جل جلاله مع قطع النظر عن استحالة الدور والتسلسل انه لو وجدت
سلسلة الممكنات الى غير النهاية ويكون كل واحد منها علة للآخر فلا ريب في ان المجموع ممكن وكل
ممكن يحتاج الى علة في الخارج فالعلة للمجموع اما نفس ذلك المجموع او جميع اجزائه او بعض اجزائه
او امر خارج عنه والاول والثاني باطلان لاستلزامهما علية الشيء لنفسه والثالث ايضا باطل

فانه يستلزم علية الشيء لنفسه ولعلله لان المؤثر في المجموع مؤثر في كل واحد من اجزائه والا لم يكن هو بانفراده علة للمجموع بل هو مع علة البعض الآخر وهذا خلاف المفروض وعلى الرابع يثبت المطلوب فان الخارج عن جميع الممكنات هو الواجب فيلزم وجود الواجب لاستحالة التاثير بدون الوجود بداهة ويرد على هذا البرهان امور الاول انا لا نم ان المجموع ممكن فان قلت انه محتاج الى الاجزاء والاحتياج الى الاجزاء مناط الامكان قلت ان مناط الامكان على الاحتياج الى الفاعل وليس مناط الامكان على الافتقار الى الاجزاء والا لما امكن بسيط والجواب ان المجموع ممكن لامكان الاجزاء فانه اذا سلب ضرورة التقرر واللاتقرر بالنسبة الى ذوات الاجزاء يكونان مسلوبين بالنظر الى ذات الكل وهذا عبارة عن امكان الكل والثاني ما اورده الصدر الشيرازي في شرح هداية الحكمة من انا لا نم ان للمجموع وجودا آخر سوى وجودات الاجزاء فليس للمجموع وجود حقيقي بل وجود اعتباري لا يحتاج الى علة موجودة فليس ان كل ممكن يحتاج الى علة في الخارج بل الممكن الذي يكون له وجود حقيقي والقول بان وجودات الاجزاء غير وجود الكل منها لغو ومن ههنا اندفع اشكال ان المجموع المركب من الواجب والعقل الاول علته هذا المجموع فيلزم علية الشيء لنفسه وجه الاندفاع ان المجموع المركب من الواجب والممكن ليس له موجودية ثالثة حقيقية غير موجودية الواجب وموجودية الممكن حتى يحتاج هذا المجموع الى علة والثالث ان الامر الخارج لما ارتبط بالسلسلة بالعلية وليست تلك السلسلة الا سلسلة العلل والمعلولات فيكون هذا الامر الخارج من اجزاء السلسلة لا خارجا عنها والجواب ان السلسلة سلسلة الممكنات والخارج عن سلسلة الممكنات هو الواجب فهو لا يكون من اجزاء تلك السلسلة والرابع ان هذا البرهان منقوض بالسلسلة الغير المتناهية من المعدات فان مجموع تلك السلسلة ممكن حادث فلا بد للمجموع من علة حادثة تكون خارجة عن السلسلة مع ان الحكماء لم يقولوا بها والجواب ان مجموع تلك المعدات باعتبار مجموع الآحاد او بحسب الوجود الدهري قديم فله علة خارجة قديمة واما لو اخذ ذلك المجموع باعتبار التجدد فهو لا وجود له في الخارج لعدم كون الآحاد مجتمعة والخامس ان الكلام ليس على تقدير استحالة الدور فاي فساد في علية الشيء لنفسه او لعلله والجواب ان علية الشيء لنفسه ولعلله امر والدور امر

آخر والنظر مقطوع عن استحالة الثاني دون الاول والسادس انه ما ذا اراد بالعلة التي اريد بها
العلة التامة فنختار ان العلة التامة للمجموع نفسه فان قلت ان العلة تكون متقدمة على المعلول
فكيف يكون العلة التامة للمجموع نفسه قلت تقدم العلة التامة على المعلول مم انما المقدم على المعلول
كل جزء من اجزاء العلة التامة ولا يلزم من تقدم كل جزء تقدم الكل فتدبر فان قلت الممكن
ما لا يجب له الوجود والعدم نظرا الى ذاته فلو كان ممكن ما علة تامة لنفسه كان واجبا فان
الوجود يكون واجبا نظرا الى ذات العلة التامة قلت مناط الامكان هو الافتقار الى علة
الفاعلية الموجبة للوجود المقيدة له فلا يلزم كون الممكن واجبا وان كان علة تامة لنفسه وان
اريد بها العلة الفاعلية فنقول ليس للمجموع فاعل على حدة سوى فواعل اجزائه فمجموع فواعل
الاجزاء فاعل المجموع ولما كان ههنا كل جزء فاعلا لآخر فنختار ان علة المجموع جزؤه وهو مجموع
الفواعل اي مجموع الاجزاء التي كل واحد منها معروض للعلية والمعلولية بحيث لا يخرج منها العلل
البحث فان قلت هذا اذا كان التسلسل في جانب العلل واما اذا كان التسلسل في جانب المعلول
ايضا فلا يتصور فان كل جزء من الاجزاء فاعل ح فلا بد من ان يكون فاعل المجموع ح خارجا
عنه ولا يتصور ان يكون جزء من الاجزاء فاعلا للمجموع قلت ان التسلسل في جانب العلل على
تقدير عدم الواجب لازم ضرورة واما التسلسل في جانب المعلول فليس بموجود بالفعل على انه
لو تحقق ففاعل المجموع فواعل الاجزاء ولما كان ح كل جزء فاعلا ومفعولا من دون انقطاع
من الطرفين فلا يبعد ان يلتزم بان المجموع فاعل لنفسه فان مآله الى فاعلية بعض اجزاء المجموع
لبعضها وقد اختار الشارح في دفع ذلك ان برهان ان المجموع مستند الى جزئه حيث قال في الرسالة
القديمة لاثبات الواجب انه يجوز ان يكون ما فوق المعلول الاخير الى غير النهاية علة للمجموع
وهو معلول لما قبله بمرتبة الى غير النهاية وقد اشار الشارح اليه ههنا بقوله ولا قدح في هذا الدليل
آه وانما اختار الشارح شقا من شقي الايراد السادس لكونه عمدة من الشق الآخر وثانيا ان هذا
البرهان مبتني على امرين الاول وجود المجموع اذ لو لم يكن للمجموع وجود فلا وجه لطلب العلة له كذا
قال الشارح في انموذج العلوم والثاني جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر اذ لو لم يكن المجموع الاقل
جزءا من المجموع الاكثر فلا ينحصر الخارج عن المجموع الكل في الواجب بل يكون مجموع الاجزاء آه

ولا قدح في هذا الدليل الا بان نختار استناد المجموع الى جزء منه على ما فصلناه في بعض رسائلنا فعلم ان المتعدد الاقل جزء من المتعدد الاكثر وما يتوهم من انه ليس هناك الا الآحاد وهم فاسد مخالف لحكم العقل

المعلول الاخير مثلا ايضا خارجا من المجموع الكل لعدم جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر فالمشار اليه لقول الشارح وعلى هذا كما في اكثر النسخ والمرجع لقوله عليه كما في بعض النسخ يحتمل ان يكون الوجود ويحتمل ان يكون الجزئية الا ان لفظ هذا يرجح الاشارة الى الجزئية ولفظ عليه يرجح كون المرجع الوجود وكل ذلك للتبادر كما قد مر في القول السابق قوله ولا قدح في هذا الدليل آه قال بعض الافاضل اخذا مما قال صدر العلماء على حصر القدح منع جلي بانا لا نسلم ان للمجموع وجودا آخر سوى وجودات الاجزاء وانما يكون للمجموع وجود اعتباري فلا يحتاج الى علة موجودة انتهى اقول هذا المنع قدح على البرهان وقد مر منا تقريره واما على حصر القدح فلا يرد هذا المنع فان الشارح يزعم وجود المجموع ويقول بعد تسليم ان البرهان يبتني على وجود المجموع انه لا قدح في هذا الدليل الا بان آه فاسد لعصمتنا عن مثل هذا القدح وهو ولي التوفيق قوله فعلم ان المتعدد الخ لو كان المبني عليه لقول المحقق الطوسي والبرهان المشهور جزئية المجموع الاقل للمجموع الاكثر فهذا القول متفرع على تمام قول الشارح ثم عدم تركب العدد الى آخر هذا القول ولو كان المبني عليهما وجود المجموع فهذا القول متفرع على قوله ثم عدم تركب العدد الى قوله وعلى ذلك كذا لو كان المبني عليه لهما المغايرة لكن ح يخدشه انه لا وجه لتاخير هذا القول عنها والعجب من الفاضل اللاهوري انه مع جعله المغايرة مبنى عليه في القولين جعل هذا القول نتيجة لما سبق من قوله فان مجموع زيد وعمرو الى قوله وعلى هذا يبتني فافهم وان كان المبني عليه لقول المحقق الطوسي الوجود وللبرهان المشهور الجزئية فهذا القول متفرع على قوله وعلى هذا يبتني الى هذا القول فافهم وتثبت قوله وما يتوهم آه قيل انه لما قال الصدر الشيرازي انه اذا لم يعتبر مع الآحاد الهيأة الاجتماعية لا يكون هناك موجود آخر فلا يكون معروضات الاعداد التي تحت عدد موجودة فلا يجري فيها البرهان فرد عليه الشارح بهذا القول وحاصله ان العقل حاكم بانه اذا وجد اثنان كزيد وعمرو يتحقق هناك موجود ثالث وهو مجموعهما اعني معروض الاثنينية وكذا اذا وجد ثلثة كزيد وعمرو وخالد يتحقق موجود رابع وهو مجموعها وهكذا وكل ذلك لضرورة وجود الكل عند

فان قلت فعلى ما ذكرت يلزم ان يكون معلومات اسد تعالى متناهية والا انتقض البرهان ح
قلت لو كان علم الواجب تعالى بالاشياء بصورها مفصلة لكان الامر كذلك

وجود جميع الاجزاء فهكذا اذا وجدت الامور الغير المتناهية كمعروضات الاعداد الغير المتناهية وهي المجموعات تكون موجودة والاقل يكون جزء الاكثر فيجري فيها البرهان وانت لا تكن على نسيان ما قدمر فتذكر قوله فعلى ما ذكرت اي من ان الترتيب ليس شرطا في جريان برهان التطبيق ولو سلم فالترتيب متحقق في جميع الامور الغير المتناهية باخذ المجموعات قوله يلزم ان يكون آه تقريره انه يلزم ان يكون معلومات اسد متناهية واللازم باطل لانه يوجب ان يكون علوم اسد تعالى متناهية كمعلوماتنا واما وجه الملازمة فهو انه لو لم يكن تلك المعلومات متناهية بل تكون غير متناهية فيكون علوم اسد تعالى ايضا غير متناهية فان العلم على حسب المعلوم فيجري البرهان في هذه العلوم فيبطل عدم تناهيها اذ لو لم يبطل عدم تناهيها مع جريان البرهان انتقض البرهان لثبوت التخلف فان مقتضى البرهان بطلان الامور الغير المتناهية مطلقا وانما قررنا الكلام بهذا ليطابق الجواب السوال فافهم قوله لكان الامر كذلك اي يجري البرهان في العلوم فان الاشياء المعلومات لما كانت غير متناهية ويكون العلوم بالصور فلكل من المعلومات صورة فيكون الصور الغير المتناهية مرتسمة في ذاته تعالى فيثبت فيها الترتيب على ما بين الشارح فيجري فيها البرهان ثم اعلم ان القول بارتسام صور المعلومات في ذاته تعالى وكون علمه تعالى حصوليا منسوب الى المعلم الاول ارسطو والثاني ابي نصر الفارابي والحكيم بهمنيار تلميذ الشيخ الرئيس و عبارة اشاراته ايضا مفصحة عنه ورده المحقق الطوسي في شرح الاشارات بوجوه منها ان تلك الصور معلولة له تعالى فيلزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال ومنها انه يلزم ح كون الواجب تعالى موصوفا بصفات زائدة غير اضافية ولا سلبية مع ان صفاته تعالى عينه تعالى ومنها انه يلزم ح كونه تعالى محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن الكثرة والجواب عن الاول ان القبول يطلق تارة على الانفعال التجددي الذي هو من باب الاستعدادات فنحن نسلم ان القابل بهذا القبول لا يكون فاعلا وقد يطلق على مطلق الاتصاف بامر زائد ويجوز ان يكون الشيء قابلا بهذا القبول لشيء وفاعلا له والبرهان لا ينفيه وعن الثاني بان تلك الصور العقلية ليست صفات

لكن ذلك ممنوع لجواز ان يكون علمه تعالى واحدا بسيطا كما ذهب اليه المحققون فلا تعدد

كمالية له تعم بل هي معلولات لذاته تعالى بعد تمامه وكماله ذاتا ووصفا وليس علوا الا دل و
مجده تعقله الاشياء بل ان يفيض الاشياء معقولة والصفات الكمالية عينه تعالى فتدبر
دعن الثالث بان صدور الموجودات المتكثرة عنه تعم كما لا يقدح في احدية ذاته تعالى
وبساطته كما قال الفارابي في الفصوص فلا الكل من حيث لا كثرة فيه انتهى كذلك هذه الصور
الكثيرة في ذاته بعد الذات الاحدية فلا يقدح هذه الكثرة في احدية الذات فتفكر وقال الصدر الشيرازي
ردا لذلك المذهب ان تلك الصور اما لوازم ذهنية له تعم او لوازم له تعم مع قطع النظر
عن الوجود الذهني والخارجي او لوازم خارجية له تعم والا ولان باطلان فان الواجب
ليس له وجود الا في الخارج لا في الذهن على ما تقرر في مقره من انه تعالى لا يتصور بالكنه و
بكنهه والثالث ايضا باطل فان اللوازم الخارجية حقائق خارجية لا ذهنية وهذه الصور
سواء كانت صور الجواهر او الاعراض امور ذهنية وقيل ان مثل هذا يرد على الصور الحاصلة
في اذهاننا فان اتصاف الذهن بما ليس ذهنيا والا يلزم ان يكون للذهن ذهن فيكون
خارجيا انضماميا والانضمام الخارجي يستدعي وجود الطرفين في الخارج فيلزم ان يكون الصور
حقائق خارجية مع انها في الذهن فما هو جوابكم فهو جوابنا هذا وان اردت زيادة التفصيل
في رد مذهب هؤلاء الشيوخ فارجع الى حاشيتنا المسماة بالتحقيقات المرضية قوله لكن ذلك
اي كون علمه تعم بالاشياء بارتسام الصور قوله واحدا بسيطا آه اعلم ان المحققين من المتكلمين
قالوا ان علم الواجب تعالى بالاشياء عبارة عن صفة واحدة بسيطة غير ذاته تعم لها تعلقات
ازلية بالاشياء الكثيرة وان كانت معدومات في الخارج فلها وحدة ذاتا وكثرة باعتبار
التعلقات بالاشياء كالقدرة فهنا فتلك الصفة امر يقتدر به الواجب على ان يعلم الاشياء
والذي يترتب عليه الانكشاف هو اضافتها وتعلقها وهذه التعلقات بالمعلومات ازلية ويسمى العلم
قوله فلا تعدد في المعلومات آه قال الفاضل الجلال هوري هذا الجواب لا يحسم مادة الشبهة لانا ننقل الكلام
في العلم التفصيلي فيلزم اما تناهي المعلومات باعتبار العلم التفصيلي او نفي العلم التفصيلي وكيف
ان العلم التفصيلي له تعم ليس صفة الكمال اذ لا يعزب عنه مثقال ذرة في علمه الاجمالي الواحد البسيط

فی المعلومات بحسب علمه فلا تتصور التطبیق ولذلک ذهب الفلاسفة الی ان علمه تعالی

فلا ضیر فی نفیه لو التزم فتفکر قوله ولذلک ذهب آه ای للزوم وجود الصور الغیر المتناهیة المترتبة فی ذاته تعالی لو کان علمه تعالی بالاشیاء الغیر المتناهیة بالصور کما هو مذهب المعلمین و اتباعهم و ترجمان البرهان فیهما ذهب الفلاسفة وهم اکثر المتاخرین الی ان علمه تع علم اجمالی وشنعوا علی کون العلم له تع بالصور تشنیعا بلیغا فما قال الفاضل اللاهوری معترضا علی الش العلامة بانه لیس قول الفلاسفة بکون علمه تعالی بسیطا اجمالیا لئلا یلزم تناهی معلوماته بل لئلا یلزم تکثر فی ذاته وصفاته غفلة عن مقالاتهم وما قال الفاضل القراباغی من انه لا وجه لذهاب الفلاسفة الی کون علمه تع اجمالیا وعدولهم عن القول بکون علمه تعالی بالصور فانهم یقولون بوجود النفوس الغیر المتناهیة ولا یقولون باستحالة الغیر المتناهیة مطلقا کانت او غیرها والدلیل المذکور لاثبات الترتیب لم یظهر لهم بل هو من خواص الشارح کما اشار الش الیه بقوله ولی ههنا کلام آه ففیه ان الترتیب بین الصور الغیر المتناهیة لو کان العلم له تعالی بالصور ثبت مع قطع النظر عن الدلیل الذی ذکره الش بقوله ولی ههنا کلام آه لانا نقول ان صدور تلک الصور جمیعها لیس من الاول تع والا لزم صدور الکثیر من الواحد وهو خلف عندهم ولا یصح مداخلة غیره تعالی من الامور الاجنبیة فی صدورها لما هو الظاهر فیکون بعض من هذه الصور شرطا لصدور البعض الآخر فیثبت الترتیب قد قال الشیخ الرئیس فی بعض کتبه ان صورة المعلول الاول علة لصورة المعلول الثانی وهکذا ثم تلقی علیک اولا ان الفاضل السجاسی قال ان المشار الیه لذلک کون علمه تع واحدا بسیطا وقال الکابلی ان المشار الیه عدم تعدد المعلومات بحسب العلم ولا یذهب علیک ان قول الشارح الآتی وذهب بعضهم آه علی هذین القولین لا یکون معطوفا علی قوله ذهب الفلاسفة کما لا یخفی وهذا بعید عن السیاق والسلامة فافهم وثانیا ان تحقیق مذهب اکثر المتاخرین ان علمه تع بالممکنات علم اجمالی عین ذاته تع وهو تع بنفسه مبدأ الانکشاف فیها ولیس معنی الاجمال ههنا ما یقال فی المحدود بالحد التام فانه مجمل بالنسبة الی الحد التام بعروض الالتفات للواحد والا یلزم الترکیب فی ذاته تع لان المحدود بالحد التام یکون مرکبا وهو باطل الا ان یکون

الواحدة منحلة الى الصور الكثيرة كما ينحل الجسم الى الاجزاء التحليلية والا يلزم ان يكون الواجب
تعم منحلا الى الاسور الكثيرة وهو باطل ولا عدم الامتياز فان العلم بعدم الامتياز نقص وهو تعم
بنفس ذاته عندهم مبدأ الانكشاف العالم بقضه وقضيضه انحيازا وامتيازا لا يعزب عنه مثقال ذرة
فهذا العلم بالحقيقة علم تفصيلي لكنه انما سمي اجماليا لكون مبدأ الانكشاف فيه امرا واحدا هو ذاته
كما يكون مبدأ الانكشاف في علمنا الاجمالي للاشياء الكثيرة صورة واحدة لكن بين علمنا
وعلمه تعم بونا بعيدا فان في علمنا الاجمالي كشفا ناقصا بلا امتياز وفي علمه الاجمالي كشفا تاما انحيازا
فان قلت ان ذاته تعالى مباينة لذوات الممكنات ولا يكون انكشاف الممكن بحضور الممكن
الآخر فكيف يكون ذاته تعم مبدأ الانكشاف الممكنات قلت لا ضير في كون المباين منشأ الانكشاف
مباين الا ترى ان الشبح منشأ لانكشاف ذي الشبح مع ثبوت المغايرة بينهما نوعا وجنسا فان
قلت ان الشبح له خصوصية مع ذي الشبح بها يكون منشأ لانكشافه بخلاف الواجب قلت
للواجب ايض خصوصية مع كل واحد من الممكنات فبتلك الخصوصية يكون ذاته تعالى
مرآة لانكشافها الا ترى ان الخصوصية قد تزيد على الاتحاد في حق الكشف فان النفس
مع كمال حضورها عندها لا تعلم نفسها بانها مركبة او بسيطة حتى اختلفوا اختلافا بليغا وتعلم
الاشياء الاخر بالبساطة او التركيب فان قلت ان مبدأ الانكشاف لما صار واحدا فكيف التمايز
المعلومات فان سبب العلم ما لم يتميز عند العالم كيف يتميز معلوم عن معلوم آخر عند العالم قلت
الامتياز بحسب الخصوصيات فان له تعم مع كل ممكن خصوصية مغايرة لخصوصيته تعالى مع
غيره وليس بضروري ان نعلم كنه تلك الخصوصيات فان قلت المرآة اما ان تكون ذاتيا
للمرئي او عرضيا له وليس الواجب تعالى عرضيا للممكنات ولا ذاتيا لها فكيف يكون مرآة لها
قلت هذا الحصر عند من جوز الانكشاف بالمباين ممنوع لا بد له من دليل قال السيد الباقر
في التقديسات ان العلم بذاته تعالى لكونها مبدأ الكل هو العلم بما عداه ولو استبعد بالمباينة نقيم
ان الصورة الذهنية مغايرة بالشخصية الخارجية مع انها مبدأ الانكشاف بل هذا اولى لانه
تعالى يغني الشيء ويفوت الذات وفاعل الهويات بخلاف الصورة فانها ظل ذي الصورة
وبعض عبارات الشيخ دالة على انه اختار هذا المذهب حيث قال في الشفاء انه تعالى يعقل ذاته

علم اجمالي وذهب بعضهم الى نفي علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية وتحقيق علمه تعالى
يستدعي بسطا في الكلام لا يسعه المقام

بذاته وانه مبدأ الكل نحو ينفصل من ذاته كل شيء وهذا القدر يكفي ههنا وان اشتهيت التفصيل
فارجع الى حاشيتنا المترجمة بالتحقيقات المرضية قوله الى نفي علمه تعالى الخ قالوا ان
المعقول متميز عن غيره فان العلم صفة توجب التميز وغير المتناهي غير متميز عن غيره بوجه من
الوجوه والا لكان له حد وطرف به تميز وينفصل عن الغير واذا كان له طرف فليس غير متناه
هف ورده شارح المواقف بانا لا نسلم ان المعقول المتميز يجب ان يكون له حد ونهاية يتميز
بها عن غيره انما يكون كذلك ان لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن الغير بالحد والنهاية
وانه ممنوع لان وجوه التميز لا تنحصر في الحد قوله يستدعي بسطا في الكلام آه لما كان بناء هذه
الحاشية على الايجاز فلا يناسب لنا ان نفصل مسألة ما تفصيلا تاما سيما المسألة التي يعترف
الشارح بكونها مما لا يسعه المقام وهذا المعترف لقصور الباعة وان اغنى غناء ما عن مسألة علم الواجب
في حواشينا في فن الميزان لكن لا بد ههنا ايضا من بيان القدر الضروري فنقول اعلم ولا انه
من السفهاء الدهرية من قال انه تعالى لا يعلم نفسه فان العلم نسبة والنسبة لا بد لها من امرين
اذ نسبة الشيء الى نفسه محال وقيل ان التغاير الاعتباري كاف لتحقق النسبة وقد عمي بصيرته
ولم يعلم انا نعلم نفسه فكيف الواجب الكامل التام الكمال وفرقة ثانية من القدماء قالوا انه تعالى
لا يعلم شيئا اصلا والا علم نفسه اذ يعلم على تقدير كونه عالما بالشيء انه يعلم بعلمه وذلك يتضمن علمه
بنفسه وقد بينا امتناعه ولا يذهب عليك ان الموقوف على السفاهة سفاهة وفرقة ثالثة
قالوا انه تعالى لا يعلم الامور الغير المتناهية وقد مر ما له وما عليه وهذه المذاهب وامثالها اولى
بان يعرض عنها عن الاعتراض عليها والذي عليه ذوو الالباب هو انه تعالى يعلم نفسه وغيره ومن
تامل في النظام البديع وثمرات الاشجار وانواع النباتات والجمادات والحيوانات وغيرها
بل تامل في نفسه من افعاله وحركاته وسكناته علم قطعا ان مبدعها ابدعها عالما بها قال
الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير فكيف لا يدل الارض ذات فجاج والسماء
ذات بروج على العالم اللطيف الخبير وثانيا انه قال الشيخ في الاشارات ان الله تعالى

فان قلت معلومات الله تعـ غير متناهية سواء كان العلم المتعلق بها واحدا او متعددا فيجري التطبيق في المعلومات قلت

يعلم الجزئيات على وجه كلي ففهم الاكثرون ان المرام ان الله تعالى يعلم الطبائع الكلية لا الطبائع
الجزئيات من حيث انها مانعة عن الشركة فان الجزئيات متغيرة فلو علمها الواجب تعالى
والعلم يكون على حسب المعلوم يلزم التغير في علمه تعـ ولما كان يرد عليه ان في هذا انكار العلمه
تعـ فان كل موجود فهو متشخص وفيه امر غير الكلي وهو التشخص وادراكه يكون على الوجه الجزئي
وهو منتف في الواجب فالمحققون توجهوا الى توجيهه فمنهم من[عه] قال ان مدار الكلية والجزئية
على التعقل والاحساس فمعنى ما اذا ادرك بالتعقل يكون كليا واذا ادرك بالاحساس يكون
جزئيا وقد صرح به الفاضل[عه] الباغنوي في حاشيته على الحاشية القديمة ولا مرية في انتفاء
الاحساس في الواجب تعالى لكونه تعالى منزها عن الحواس فيكون ادراكه تعقليا فلذا قال
الشيخ انه يعلم الجزئيات على الوجه الكلي وليس المراد انه تعالى لا يعلم الجزئيات حتى يرد ما اورد
وقيل ان نفي الاحساس مطلقا عن الواجب لا يساعده البرهان وان اريد الاحساس المخصوص
بنا فلا وجه للتخصيص فان تعقله تعالى ايضا ليس بالقوة العاقلة كما يكون تعقلنا بها فافهم و
منهم من[عه] قال ان المراد بالعلم على الوجه الكلي العلم بالشيء اعم من ان يكون مع التشخص اولا
لكنه من غير تخصيصه بانه في الآن الحاضر او فيما مضى او في المستقبل بل بانه موجود في
وقت كذا من غير اعتباره باحد الاوصاف الثلثة وبالعلم على الوجه الجزئي هو العلم مخصصا
باحد الازمنة والواجب لما لم يكن زمانيا وليس بالنسبة اليه ماض ولا مستقبل ولا حال لابد
من ان يكون علمه بالكل على الوجه الكلي بهذا المعنى لا على الوجه الجزئي فتامل قوله فان قلت
آه رد على الجواب السابق حاصله ان قولكم فلا تعدد في المعلومات بحسب علمه لا يقطع عرق
الشك فان معلومات الله تعـ غير متناهية في انفسها لاحاطة علمه تعـ بالاشياء الموجودة
والمعدومة الغير المتناهية فيجري التطبيق فيها سواء كان العلم المتعلق بها واحدا كما هو
رأي المحققين من المتكلمين واكثر المتاخرين من الحكماء او متعددا كما هو رأي المعلم الاول و
اتباعه وان لم يجر البرهان فيها فيلزم انتقاضه قوله قلت آه حاصله انه لو كان المراد جريان
البرهان في جميع المعلومات معدومة كانت او موجودة فنحن نمنعه اذ لابد بجريان البرهان

عه ای المتفلسفة [illegible]

عه ای میرزاجان ١٢ منه

عه ای المحقق الطوسی فی رسالة العلم ١٢ منه

على تقدير حدوث العالم يكون الممكنات المتصفة بالوجود الخارجي متناهية لان
الحوادث لها مبدأ والحوادث الاستقبالية لا تبلغ مبلغ اللاتناهي فانها ليست غير
متناهية وان كانت غير واقفة عند حد فالتطبيق ان كان بحسب وجودها في علم الله تعالى
فهي هناك متحدة غير متكثرة وان كان بحسب وجودها في الخارج فهي متناهية

من وجود السلسلة ولا يخفى جريانه كون الامور غير متناهية بحسب نفسها ولو كان المراد
جريانه في الموجودات من المعلومات فعلى تقدير حدوث العالم كما هو مشرب معاشر المتكلمين
يكون المعلومات الموجودة بالفعل في الخارج متناهية اذ ليس عدم التناهي في الماضي لوجود
الابتداء واما في الاستقبال فالمعلومات وان كانت غير واقفة عند حد لكنه لا يستلزم
كونها بالغة مبلغ اللاتناهي متصفة بالوجود بالفعل فان الموجود بالفعل في كل وقت من
الاوقات الآتية ليس الا متناهيا فاللاتناهي اللايقفي قسم من المتناهي وبالجملة فالتطبيق
ان كان في المعلومات بحسب كونها موجودة في علمه تعالى فهي هناك متحدة لا تكثر فيها ولا تعدد فكيف
يجري ذلك البرهان وان كان بحسب كون تلك المعلومات موجودة متصفة بالوجود بالفعل
في الخارج فهي متناهية فلا يجري البرهان ايضا وقد مر ما يتعلق بهذا المقام فتذكره قيل
ان مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد فجملة المقدورات الممكنة
اما ان تكون متناهية او غير متناهية فعلى الاول لزم وقوف المقدورات فلا تكون
المقدورات بمعنى لا تقف عند حد وعلى الثاني يلزم امكان الغير المتناهي وهو ينافي
لامتناع الغير المتناهي مطلقا واجيب عنه بان الممكنة في قولكم فجملة المقدورات الممكنة اه
ان كانت صفة للمقدورات فنختار الشق الثاني وقولكم يلزم امكان الغير المتناهي قلنا نعم
انما يلزم امكان آحاد الغير المتناهي لا امكان الغير المتناهي ويجوز ان يكون المجموع غير متناه
ممتنعا وكل واحد من آحاده ممكنا متناهيا وان كانت صفة للجملة فنختار الشق الاول وقولكم
يلزم وقوف المقدورات قلنا نعم فان كل جملة متناهية فوقها جملة اخرى متناهية وهكذا
فلا يلزم الوقوف على حد فافهم قوله فهي هناك متحدة قيل ان اراد الاتحاد بحسب العلم فلا كلام
فيه وان اراد الاتحاد بحسب المعلومات فهي ليست متحدة بل بعضها ممتاز عن بعض واجاب عنه

قو واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني ويثبتون علم الله تعالى بالحوادث الغير المتناهية

الفاضل اللاله آبادي بان المراد الاتحاد باعتبار الوجود فان وجود العلم هو بعينه وجود المعلوم
فافهم قوله واعلم ان المتكلمين ينفون الوجود الذهني آه نلقي عليك لا بد منه وهو ان الفلاسفة
قالوا ان للاشياء وجودين الاول الوجود الاصلي الذي يترتب عليه الآثار المطلوبة منه
كالاضاءة والاحراق والاشتعال من النار ويسمى هذا الوجود وجودا خارجيا والثاني
الوجود الظلي الذي لا يترتب عليه هذه الآثار ويسمى هذا الوجود وجودا ذهنيا سواء كان في اذهاننا او في
اذهان العوالي والمتكلمون جمهورهم ينفون الوجود الذهني واستدل الفلاسفة على اثباته
بوجوه اخرها انا نتصور المعدومات الممكنات كالعنقاء والممتنعات كاجتماع النقيضين ونحكم
عليها احكاما ايجابية صادقة كما نقول ان العنقاء شيء ممكن وكذا اجتماع النقيضين مفهوم
او ممكن بالامكان العام وكذا الحكم على الاشياء الخارجية لا من حيث انها خارجية احكاما ايجابية
صادقة وثبوت الشيء للشيء يقتضي ثبوت المثبت له واذ ليس في الخارج كما فرضنا فهو في الذهن
حاليا كان او سابقا وتعقب عليه المتكلمون بوجوه الاول انه لو حصلت الاشياء بالذهن
فاذا حصل شخصان من نوع واحد كزيد وعمرو يلزم اجتماع المثلين في محل واحد وهو الذهن
والزمان ايضا واحد ولا امتياز بينهما فان قلت ان صورة زيد اذا حصلت في ذهن تشخصت
بتشخص وصورة عمرو اذا حصلت في ذهن تشخصت بتشخص آخر فالامتياز بينهما بهذين التشخصين
وان كانت الماهية متحدة قلت ان التشخصات الذهنية متشاكلة ضرورة انه كما يصدق
على صورة زيد انها علم وعرض وصفة من صفات النفس وهكذا كذلك يصدق على صورة عمرو
فلا فرق فتدبر فان قلت ان صور الجزئيات انما ترتسم في القوى الجسمانية وهي تنقسم بانقسام
موضوعاتها فصورة جزئي تحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر تحصل في جزء آخر منها
وهكذا فيحصل الامتياز بتعدد المحال قلت هذا انما يصح في الجزئيات الجسمانية واما الجزئيات
المجردة فهي انما تحصل في النفس على ما ثبت في مقره فالجواب الحق ان الامتياز لا يتوقف على
تعدد المحل وتعدد الزمان او تعدد الماهية بل قد يحصل الامتياز بتعدد استعداد المحل وان اتحدت
هذه الامور فمن جهة استعداد للذهن حصل صورة زيد ومن جهة استعداد آخر له حصل صورة عمرو

فلا يلزم اجتماع المثلين المستحيل الرافع للامتياز الا ترى ان هيولى العناصر عندهم واحدة بالشخص والصورة الجسمية ماهية واحدة نوعية على ما صرح به الشيخ في الشفاء وقد تواردت على الهيولى افرادها المتماثلة في زمان واحد فليس ذلك الا لاختلاف استعدادات الهيولى فمن جهة انها استعدت لقبول الصورة المائية قبلتها ومن جهة انها استعدت لقبول الصورة الهوائية قبلتها وهكذا فتفكر والثاني انه يلزم اجتماع الضدين اذا تصورنا السواد والبياض وحصل مفهوماهما في الذهن واجتماع النقيضين اذا تصورنا الوجود والعدم وحصل مفهوماهما في الذهن وهو باطل والجواب عنه ان التضاد والتناقض من خواص الهويات العينية اذ لا معنى لتضاد مفهوم السواد والبياض مثلا الا عدم اجتماع جزئياتها بالهويات العينية واما عدم اجتماع الصور والماهيات فلا بد له من برهان قوي فتامل والثالث انا اذا تصورنا الحرارة حصلت الحرارة في ذهننا ولا معنى للحار الا ما قامت به الحرارة وكذا الحال في البرودة والاستقامة والاعوجاج فيلزم كون الذهن حارا او باردا او مستقيما او معوجا ولا مرية في ان هذه الصفات منتفية عن الذهن ضرورة واجاب عنه الحكماء بان الحاصل في الذهن صورة وماهية موجودة بوجود ظلي لا هوية عينية موجودة بوجود اصلي والحار ما يقوم به هوية الحرارة اي ماهيتها موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحرارة موجودة بوجود ذهني فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنتفية عنه كذا قال السيد السند في شرح المواقف وفيه ما افاده المولى المحقق الرئيس المدقق في حاشيته على الحاشية القديمة الجلالية على شرح التجريد الجديد بما محصله ان قيام الموجود الذهني قيام انضمامي ولا نجد فارقا بين قيام وقيام وادعاء الخصوصية في الوجود الخارجي دون الذهني غير تام وقد افاد المحقق البنارسي في جواب الثالث ان معنى الحار ما حصلت فيه الحرارة لكن لفظة في مشترك بين معان كثيرة وتحقق المعنى المراد في تعريف الحار في الحرارة الحاصلة في الذهن ممنوع فلعل حصول الحرارة في الذهن لم يكن فردا لحصول الحرارة في الشيء المأخوذ في تعريف الحار فافهم والرابع ان علم زيد الجزئي مثلا بالحصول والوجود الذهني ان كان بان يحصل هو نفسه متشخصا بالعوارض الخارجية في الذهن فهو باطل والا لزم ان يحترق

ولما كان من اجلى البديهيات ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف محال

الذهن بحصول الجبل ويحترق بحصول النار وان كان بحصول مباينة فهو مستبعد فان المباين
لا يفيد الالتفات الى مباين وان كان بحصول ماهية كلية نعم ان نسبته الى جميع الافراد
على السوية فكونه علما لزيد دون عمرو مثلا ترجيح بلا مرجح يلزم ان لا يكون حصول الاشياء
بانفسها بل هذا حصول الاشباح مع ان المذهب المحقق الحصول بالانفس وفيه انه يحصل
الماهية الكلية ويعرض لها تشخص ذهني مماثل للتشخص الخارجي للجزئي بصارت علما
لذلك الجزئي دون غيره وليس هذا حصول الاشباح فان الشبح عبارة عن امر يكون
مباينا للذي له الشبح ولا يكون متحدا معه في الحقيقة كصورة الفرس المنقوشة على اللوح وهذه
الماهية ليست كذلك فحصول الماهية الكلية هو حصول الاشياء بالانفس فتدبر وتحقيق بحث
الوجود الذهني طويل الذيل وهذا القدر يكفي ههنا **قوله** ان التعلق بين العالم والمعدوم
الصرف محال فيه خدشات الاولى ما اورده الفاضل الچلپي بقوله لانه ذلك لان
قولنا زيد سيوجد قضية صادقة وليس الحكم فيها على صورة زيد قائمة بالذهن والا لكانت
القضية كاذبة لامتناع انتقال الحال عما يحل فيه بل على ذات زيد ليس بموجود في الخارج
ولا في الذهن وهو معلوم لامتناع الحكم على المجهول المطلق فتحقق التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف انتهى وقد يجاب عنها بوجوه منها انا نختار ان المحكوم عليه نفس صورة
زيد وهي عنوان لزيد فالحكم عليها بسيوجد ليس باعتبار نفسها بما هي صورة حتى يقال ان
انتقالها ممتنع بل الحكم عليها باعتبار انطباقها على المعنون وهو زيد ولا ضير فيه ومنها ان
كلام الشارح في المعدوم الصرف وزيد في الصورة المفروضة ليس بمعدوم صرف لانه وان
ليس بنفسه موجود لكن صورته موجودة في الذهن والمعدوم الصرف ما لا يكون ذاته و
لا صورته موجودة وثانيها قال ذلك الفاضل من ان منشأ الاستحالة اما كون التعلق اضافة
من شانها ان لا تتحقق الا بعد تحقق الطرفين نفسها او امر آخر فان كان الاول فنقول
انه باطل لان احد الطرفين في الصورة المفروضة زيد نفسه وهو غير موجود انما الموجود
صورته مع تحقق الاضافة وهو التعلق بين العالم وذات زيد وان كان الثاني فلا بد

التجؤا الى القول بان تعلق العلم بالحوادث انما تحقق فى وقت وجودها وان
صفة العلم قديمة والتعلق حادث وانت خبير بان العلم ما لم يتعلق بشئ لم يصير
ذلك الشئ معلوما بالفعل فيلزم عليهم ان لا يكون الله تعالى عالما فى الازل

من بيانه حتى ينظر فيه ففيه انا لا نسلم اولا ان احد الطرفين زيد بل صورته فانها المحكوم
عليها باعتبار الانطباق وهى موجودة فى الذهن ولو سلمناه فنقول ان الاضافة
من شانها ان لا تحقق الا بعد تحقق الطرفين نفسهما او صورتهما فزيد وان ليس بنفسه
فى الذهن لكن صورته موجودة فى الذهن فلا يلزم تحقق الاضافة بدون تحقق الطرفين
ومنها ان المعلوم بالذات هو الصورة واما زيد فهو معلوم بالعرض فالتعلق بين العالم و
الصورة بالذات وبينه وبين زيد بالعرض فلا يلزم تحقق التعلق بين العالم والمعدوم
الصرف فتدبر والثانية ما اورده الفاضل اللاهورى من ان التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف ليس بمحال فان تعلق العلم بالمعلومات يقتضى تعددها وتمايزها فى
انفسها والمفهومات كلها متمايزة بعضها عن بعض وليس التمايز بينها موقوفا على وجودها
فى الخارج او فى الذهن وردها الفاضل الالٰه آبادى بان اللاشئ المحض كيف يكون
ممتازا ولا نحو للشيئية سوى الوجودين الخارجى والذهنى والثالثة ان الحوادث
الغير المتناهية تكون موجودة فى الدهر ويتعلق بها العلم فلا يلزم التعلق بين العالم
والمعدوم الصرف ولا يذهب عليك ان هذا لا يجدى نفعا لان المتكلمين ينكرون الوجود
الدهرى والرابعة ان هذا ليس بمختص بمنكرى الوجود الذهنى كما فهمه الشارح بل يرد مثله
على القائلين بالوجود الذهنى ايضا فانه كما ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
محال كذلك الالتفات الى المعدوم الصرف ايضا محال مع ان الشخص الخارجى المعدوم
فى الخارج الغير الموجود فى الذهن بنفسه يلتفت اليه ويحكم عليه كقولنا زيد سيوجد فتدبر
قوله التجؤا آه توضيحه ان المتكلمين لما كانوا ينكرون الوجود الذهنى ويثبتون علم الله
تعالى ازلا قبل وجودات الممكنات ومن البين ان التعلق بين العالم والمعدوم الصرف
محال فيلزم عليهم اشكال وهو سلب علمه تعالى قبل وجودات الممكنات فالتجؤا الى

بالحوادث تعالى عن ذلك علوا كبيرا وفيما ذكرناه مخلص عن ذلك

ان صفة العلم قديمة وتعلق العلم بالحوادث حادث انما يتحقق وقت وجودها لا قبل وجودها
حتى يقال ان التعلق بالمعدوم الصرف محال ثم اعلم ان هذا الالتجاء لعله وجده اشد
في كتاب من كتب المتكلمين والذي في الكتب المتداولة المعتبرة هو ان علمه تعالى
ازلي وتعلقاته ازلية والمعلومات الحوادث كلها حاضرة عنده تعالى على السواء من الازل
الى الابد لا ماضي بالنسبة اليه ولا حال ولا استقبال فلا اشكال عليهم ولا التجاء لهم قال
شارح التجريد انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها
بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانيا لم يتصف
الزمان مقيسا اليه بالماضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على
السواء فالموجودات من الازل الى الابد معلومة له كل في وقته وليس في علمه كان
وكائن وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها
لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه
ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات انتهى وقال شارح المواقف
ناقلا عن كثير من الاشاعرة العلم بانه وجد الشيء والعلم بانه سيوجد واحد فان من علم ان زيدا
سيدخل البلد غدا فعند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الآن اذا كان علمه هذا مستمرا
بلا غفلة مزيلة له وانما يحتاج احدنا الى علم آخر متجدد به يعلم انه دخل الآن بطريان الغفلة
عن الاول والباري تعالى يمتنع عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد
فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه انتهى فتدبر قوله وفيما ذكرناه من
ان علمه تعالى واحد بسيط متعلق بالمعلومات الغير المتناهية الموجودة في الخارج او المعدوم
فيه المتحدة في الوجود بحسب علمه تعالى **قوله** مخلص عن ذلك اي عن لزوم ان يكون
تعلق العلم بالمعدوم الصرف ووجه الخلاص على ما قيل ان تعلق علمه تعالى بالمعدومات
الخارجية ليس تعلقا بالمعدوم الصرف بل هو تعلق بالموجودات المتحدة في الوجود
وما قال الفاضل اللاهوري من ان المشار اليه لذلك هو لزوم ان لا يكون السمع

فان قلت العلم الاجمالی لیس علما بالفعل بل بالقوة فیلزم المحذور قلت قد حقق فی موضعه

عالما فی الازل بالحوادث فمما یستقیم لکنه یخدشه ان ذلک للاشارة الی البعید وقلما یشار به
الی القریب ثم اصغ الی ما افاده جدجدی کمال المحققین قدس اللہ سره من ان ما زعم الشارح
من ان لی خلاصا ولیس للمتکلمین مخلص لیس کما ینبغی بل المتکلمون والشارح من حزب حدوث
العالم سیان فی عدم الخلاص لان المعلومات لما کانت معدومة محضة فقبل الوجود
لم یکن الا صفة العلم قائمة بذاته تعالی او نفس ذاته وظاهر ان الشیء لا یکون منشأ الانکشاف
الا بعد تعلقه به والعلاقة قبل الوجود غیر متصورة فلا ینفع ما قال الشارح من ان علمه بسیط و
اجمالی نعم للحکماء مخلص فانهم قالوا بالقدم الدهری فلم یکن فی الواقع مرتبة کانت الممکنات
معدومة حتی لا یتصور العلاقة انتهی ملخصا والحق ان المتکلمین ینکرون لبداهة ان
التعلق بین العالم والمعدوم الصرف محال بل جوزوا التعلق بالمعدوم وزعموا ان التمیز
العلمی للمعلوم کان لتعلق العلم به کذا افاده المولی المحقق الرئیس المدقق افاض اللہ فیوضه
علینا قوله فان قلت العلم الاجمالی آه اعلم ان العلم الاجمالی ربما کان یطلق علی العلم بالقوة کما
اذا علمنا قاعدة کلیة فقلنا انه حصل لنا العلم الاجمالی بجزئیاتها ای العلم بالقوة بها فانها تستنبط
من تلک القاعدة الکلیة فهم المعترض بالعلم الاجمالی للواجب هذا العلم وقال ان العلم
الاجمالی لیس علما بالفعل بل هو علم بالقوة فیلزم المحذور وهو ان لا یکون اللہ تعالی عالما
بالفعل بالحوادث فی الازل قوله قلت قد حقق فی موضعه آه توضیحه ان تعقل نفوسنا
للاشیاء علم بسیط اجمالی یجعله الفلاسفة مستفادا لنفوسنا من المبادی العالیة ولما کانت
النفس مدبرة للبدن وتحتاج فی تدبیره الی التفصیل فتفصل ذلک العلم الاجمالی البسیط
الفائض من المبادی العالیة فالتفصیل انما هو للنفس من حیث هی نفس فلو لم یکن العلم
الاجمالی علما بالفعل لم یکن نفوسنا عالمة للاشیاء بما استفادت من المبادی العالیة وهذا
کما تری فما فهم المعترض من ان العلم الاجمالی هو العلم بالقوة لیس مما یصغی الیه فان
العلم الاجمالی وان کان یطلق علی العلم بالقوة لکن العلم الاجمالی الذی کلامنا فیه علم بالفعل
ونظیره علی ما ذکره بهمنیار فی التحصیل ان خصمک اذا تفوه بسوال فیخطر ببالک جوابه دفعة

ان العلم الاجمالی علم بالفعل وہو التعقل البسیط الذی یجعلہ العقل سفة مستفادا من المبادی العالیة والتفصیل انما ہو للنفس من حیث ہی نفس قالوا والتعقل الاجمالی للمبادی ہو الخلاق للصور التفصیلیة فی الخارج ولک ان تقول ان التعقل الاجمالی فینا ایضا مبدأ للصور التفصیلیة فی اذہاننا وانما اشبعنا الکلام فی ہذا المقام لانہ من اصول العقائد الدینیة وقد کثر فیہ تعارک الآراء وتصادم الاحوال ولم یات جمہور المتکلمین فی ہذا البحث بشئ یتعلق بقلب الاذکیاء

ثم تفصلہ شیئا فشیئا فالعلم الذی یحضر عند السوال المشتمل علی التفصیل الذی بعدہ وہو حالة بسیطة مبدأ للتفصیل الذی یقع بعدہ وہو غیر الملکة التی کنت تقدر بہا علی جواب السوال فان تلک الملکة کانت حاصلة لک قبل السوال ایضا وہذا نظیر للتفہیم لیسہل فہمہ علی المتعلمین فافہم قولہ قالوا والتعقل الاجمالی آہ الغرض منہ بیان بعض اسامی العلم الاجمالی فمنہا الخلاق للصور التفصیلیة فی الخارج وانما سمی بہ لان المبدأ الاول تعالی او العقل خلاق للصور التفصیلیة فی الخارج وخلق المبادی انما ہو بالعلم فان النظام البدیع یدل علی ان خالقہ علمہ اولا ثم اوجدہ باستحکام واستیثاق فصار لذلک العلم الاجمالی دخل فی ہذا الخلق فلہذا سمی بالخلاق ہذا عند من لا یقول بجنسیة العلم الاجمالی للواجب تعالی واما عند من یقول بہا فوجہ التسمیة ظاہر فان الواجب خلاق فکذلک ما ہو عینہ ومن ہہنا یتفطن ایضا ان العلم الاجمالی علم بالفعل اذ لو لم یکن علما بالفعل کیف یکون لہ دخل فی خلق الصور التفصیلیة وکیف یکون خلاقا لہا وقس علیہ التعقل الاجمالی فینا ایضا فافہم قولہ وانما اشبعنا یحتمل ان یکون من الاشباع بالشین المعجمة والباء الموحدة والعین المہملة سیر گردانیدن یقال اشبعتہ من الجوع کذا فی الصحاح او من الاسباغ بالسین المہملة والباء الموحدة والغین المعجمة تمام گردانیدن نعمت را بر کسے کذا فی الصراح قولہ فی ہذا المقام ای فی رد دلیل الفلاسفة علی قدم العالم قولہ لانہ لے لان حدوث العالم قولہ تعارک آہ التعارک الازدحام والتصادم باہم کوفتن و برہم زدن والذکاء شدة قوة للنفس معدة لاکتساب الافکار ویسمی ہذہ القوة الذہن

بل اجتهدوا فی ایراد المنوع البعیدة التی یابا ہا الطبع المستقیم اشدالاباوفتی نفوس الناظرین فیہا مائلة الی مذہب الحکماء بل الایمة التی اوردوہا ایضا شانہم ذلک بلا استراء ثم اقول کما ان البعد المکانی متناہ ومع ذلک رتکز فی العقل المشوب بالوہم ان ہہنا استدادا غیر متناہ والعالم داقع فی جزء من اجزائہ کذلک الامتداد الزمانی متناہ وان کان الوہم ینبوعن تناہیہ ویتوہم ان ہہنا امتدادا زمانیا غیر متناہ کما ینبوعن تناہی الامتداد المکانی ویتوہم ان ہہنا امتدادا مکانیا غیر متناہ فکما لاعبرة بحکم الوہم فی الامتداد المکانی لاعبرة بحکمہ فی الامتداد الزمانی

قولہ بل اجتہدوا ای جمہور المتکلمین قولہ فیہا ای فی تلک المنوع البعیدة قولہ اوردوا ای اوردوا تلک المنوع البعیدة قولہ ذلک ای المیل الی مذہب الحکماء قولہ ثم اقول آہ دفع دخل مقدر تقریرہ ان العقل یجزم بداہة بعدم تناہی الزمان فان کل ما یفرض شیأ مبدأ یتعقل العقل امتدادا قبلہ ایضا وہکذا فصار الزمان ازلیا بداہة وہو مقدار للحرکة فہی ازلیة ایضا وہی عرض لابد لہ من محل فیکون الجسم المتحرک ازلیا فیلزم قدم العالم مع ان الشارح بصدد اثبات حدوث العالم وابطال دلیل قدمہ توضیح الدفع ان البعد المکانی متناہ بین الحکماء والمتکلمین مع ان العقل المشوب بالوہم یتعقل عدم تناہیہ بداہة ویفرض فوق المحدد ابعادا فہذہ البداہة عند ذوی الالباب بداہة الوہم فکذلک نقول ان الزمان متناہ وحکم العقل بعدم تناہی الزمان بتسلط الوہم فلا یعبأ بہ والتخییل بان اخراج الید من المحدد الی الفوق ممکن فیکون فوقہ بعد مکانی تخییل خال عن العقل الاتری ان المحدد لیس لہ حد محدود بل حیث انقطع البعد المکانی فہو محدد فما معنے اخراج الید من المحدد الی ما ہو لاشئ محض ثم اعلم ان الشارح المحقق سلک فی الدفع مسلکا بعد تسلیم وجود الزمان والا فیکفی فی جواب الدخل ان یقال ان الزمان عند المتکلمین امر وہمی لا وجود لہ اصلا فلیس ہو من العالم ولا یتصف بان یکون قدیما او حادثا فتفکر وتذکر ما قد سلف قولہ ارتکز آہ الارتکاز تکیہ کردن بر کمان والشوب آمیختن کذا فی الصراح قولہ ینبو آہ نبو دور شدن از جائی

ايضا وقولهم انا نجزم بتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض وان لا يكون لا امتداد كذلك الا اذا كان له راسم موجود ممنوع فانا نجزم في الامتداد المكاني ايضا بالتقدم والتاخر بين اجزائه بحسب الوضع والترتيب من غير ان يكون له راسم موجود

يقال نباعني وانبته انا دفعته عن نفسي كذا في الصراح قوله وقولهم انا نجزم آه دفع لاستدلال بعضهم الوارد على القدم وتقرير الاستدلال ان بعض اجزاء الزمان مقدم على بعض بحيث لا يجامع القبل البعد وهذا بديهي فالزمان امر غير قار فلو كان الزمان موجودا في الخارج لزم اتصال الموجود بالمعدوم وهو محال فالزمان امر غير موجود في الخارج وظاهر انه ليس اختراعيا محضا كانياب الاغوال الا ترى ان تقدم بعض اجزائه على بعض متحقق في الواقع بلا تقدير مقدر فيكون من الانتزاعيات التي لها منشأ انتزاع وذلك المنشأ راسم وهو الآن السيال الموجود في الخارج فكما ان الحركة التوسطية الموجودة في الخارج ترسم في الخيال حركة قطعية كذلك يرسم هذا الآن السيال هذا الامتداد المسمى بالزمان في الخيال ولابد من قدم هذا الآن السيال اذ لو انعدم فانعدامه اما في الآن او في الزمان شيأ فشيأ على الاول يلزم تتالي الآنين وهو باطل وعلى الثاني يلزم انقسام الآن السيال وهو كما ترى ولما كان هذا الآن السيال قديما وبينه وبين الحركة التوسطية انطباق فيكون الحركة التوسطية قديمة ولابد لها من جسم متحرك ازلي قديم فثبت قدم العالم وهو المطلوب فيرد على هذا الاستدلال ايرادات الايراد الاول ان المتكلمين قائلون بوجود الجزء الذي لا يتجزى فالزمان بمعنى الامر الممتد يجوز ان يكون مركبا عندهم من الآنات المتتالية فلا يكون الزمان امرا متصلا حتى يلزم اتصال الموجود بالمعدوم على تقدير وجوده في الخارج فيجوز ان لا يكون له راسم موجود والايراد الثاني ما افاده الشارح بقوله فانا نجزم آه توضيحه ان المكان عند المتكلمين عبارة عن البعد الموهوم وهو الفراغ الذي يشغله الجسم على سبيل التوهم وانا نجزم بداهة في الامتداد المكاني بالتقدم والتاخر بين اجزائه بحسب الوضع الا ترى انا نحكم بان البعد الذي هو عند مقعر فلك القمر مثلا اقدم وضعا

بل نقول توہم ہذین الاستدادین مرکوز فی فطرۃ الوہم والبراہین تقتضے امتناعہما
واذا کان الزمان متناہیا لم یکن قبلہ شئ لا لانہ غیر متناہ کما انہ لیس فوق المحدد

بالنسبۃ الینا من البعد الذی ہو فی طبقۃ الہواء والذی عندہا اقدم وضعا من لذی
عند المار وہکذا ولا یلزم من ہذا الجزم والحکم ان یکون البعد المتصف بالتقدم و
التاخر موجودا فی الخارج او یکون لہ راسم موجود فی الخارج بل البعد المتوہم وہمی
محض والوہم مجبول علی تخیلہ بانہ ثابت فی نفسہ فکذلک الامتداد الزمانی المتصف
بالتقدم والتاخر بحسب الاجزاء یجوز ان یکون وہمیا محضا لیس بموجود فی الخارج
ولا لہ راسم موجود فیہ ولیس ہو مناطا للتقدم والتاخر فی الاشیاء الآخر کما یتوہم فی
بادی الرای بان طوفان نوح انما قدم علینا لان زمانہ مقدم علی زماننا بل التقدم
والتاخر فی الحوادث منسوب الی ارادۃ الباری جل جلالہ وقد مر منہ فتذکرہ قولہ
الثالث انا سلمنا ان الامتداد الزمانی راسما ہو الآن لکنہ لانسلم انہ قدیم بل ہو معدوم
اما عند المتکلمین فعدمہ لیس فی الزمان ولا فی طرفہ کما ان عدم المکان عندہم لیس
فی المکان ولا فی طرفہ واما عند الحکماء فعدمہ فی الزمان الا انہ لا علی سبیل الانطباق
حتی یلزم انقسام الآن بانقسام الزمان فاستدلالکم بقولکم اذ لو انعدم آہ غفلۃ
عن المذہبین فلا تغفل قولہ بل نقول آہ اضراب عن قولہ ثم اقول آہ والحاصل
ان ما ذکرسابقا یدل علی ان لاتناہی الزمان یجوز ان یکون کلاتناہی المکان
من احکام الوہم والآن نقول بالاضراب ان الامر فی الواقع کذلک فان الامتداد
المکانی والزمانی لو کانا غیر متناہیین فی الواقع یجری الکبرہان فیہما فالبرہان دال
علی امتناع کون ہذین الاستدادین غیر متناہیین فتوہمہا غیر متناہیین بداہۃ
الوہم قطعا قولہ واذا کان الزمان متناہیا آہ دفع لما یقال فی اثبات قدم الزمان
من ان الزمان لو کان حادثا تقدم عدمہ علی وجودہ تقدما انفکاکیا وہذا ہو التقدم
الزمانی وہو یقتضے ان یکون المتقدم فی زمان والمتاخر فی زمان فیلزم وجود الزمان
حال عدمہ ہف وتوضیح الدفع ان الزمان اذا کان حادثا ومتناہیا لم یکن قبلہ شئ قبلیۃ

شئ لا لان المكان غير متناه فانه تعالى متقدم على الزمان لا بالزمان بل بنحو آخر من التقدم لا يبعد ان يسمى تقدما ذاتيا كما ذكره المتكلمون فهذه مقدمات اذا لاحظها الزكي انقطع عن نفسه الركون الى المذاهب الباطلة التي لا يمكن الرجوع والميل عنها الا بهداية الله القويم الى الصراط المستقيم فانه الهادي الى دين الاسلام ومنه الرجاء في الوصول الى دار السلام في هذا المطلب اللطيف وهذا المذهب الشريف

زمانية لا لانه غير متناه بل لانه متناه فلا زمان قبله حتى يكون شئ موجودا فيه ويتقدم على الزمان بالزمان وهذا كما انه ليس فوق المحدد وهو فلك الافلاك شئ من الخلاء والملاء لا لاجل ان المكان الذي هو عبارة عن البعد والفضاء غير متناه فانه قد ثبت تناهيه بل لاجل انه لا فوق هناك فان تحدد الفوق بمركز العالم الجسماني قال الفاضل اللاهوري اذا لم يكن قبل الزمان شئ من الاشياء وهو متناه كان كل ما سوى الله حادثا وهو المطلوب وانت لا يذهب عليك انه سلمنا ان شيئا من الاشياء لا يكون قبل الزمان قبلية زمانية لكنه لم لا يجوز ان يكون شئ من العالم موجودا قبل الزمان قبلية بغير زمانية كقبلية الواجب تعالى فلا يلزم منه ان لا يكون شئ من العالم موجودا قبل الزمان مطلقا حتى يلزم حدوث العالم فتدبر قوله فانه تعالى آه دفع دخل تقريره انكم قلتم انه ليس شئ قبل الزمان قبلية زمانية مع ان هذا ليس بصحيح الا ترى ان الله تعالى مقدم على الزمان تقدما انفكاكيا عندكم وهذا هو التقدم بالزمان وحاصل الدفع ان الله تعالى ليس زمانيا بل هو متعال عن افق التجدد والتصرم فليس تقدمه على الزمان بالزمان بل هو مقدم على الزمان تقدما ذاتيا وهو قسم سادس اخترعه المتكلمون وهو قريب من السبق السرمدي الذي اخترعه السيد الباقر الداماد وقد مر كلامه فتذكر وليكن هذا آخر ما اردنا ايراده في هذه الحاشية المسماة بحل المعاقد في شرح العقائد للمحقق مستند الاقاصي والادانى جلال الملة والدين الدواني العبد المفتاق الى رحمة ربه القوي محمد عبد الحليم الانصاري اللكنوي ابن مولانا محمد امين الله وصله الى غاية

ستمناه حال قراءة من له طبع سليم وفهم مستقيم المولوی محمد عمر سلمه الله
خالق القوی والقدر وذلک الشرح علیّ وترددہ الیّ حین اقامتی بالبلدة المعروفة
بالجونفور افاض الله علی اهلها السرور بمدرسة من هو ذو المروة والامتنان
صاحب الجود والاحسان خالص النیة فی احیاء الشریعة صادق الطویة
فی اعلاء السنة السنیة حاج الحرمین الشریفین الشیخ محمد امام بخش الجونفوری
اداسه الله الباری وقد کانت الحاشیة التی علقها علی ذلک الشرح استاذ
اساتذة العالم البحر الهمام المعظم رئیس المحققین امام المدققین من هو عم جد جدی
وانتهی الیه بواسطتین سلسلة تلمذی مولانا نظام الملة والدین محمد السهالی
اللکنوی اسکنه فرادیس الجنان القادر القوی وافیة بحل المغالق وفتح ابواب
المضایق محتویة علی تدقیقات انیقة وتحقیقات رشیقة ومن علق علیه بعدها
فقد اخذ ما اخذ منها وهذا المعترف بقصور الباع قد اقتفی اثر ذلک المقدام
رجاء ان یفاض علیه ببرکته فیض المنعام ولقد استراح قلم التحریر یوم میلاد
النبی کالبدر المنیر الرابع عشر من شهر الجمادی الاولی المنسلک فی السنة
العاشرة من العشرة السابعة من المائة الثالثة من الالف الثانی
من هجرة سید البشر نبینا محمد علیه وآله صلوة الله الصمد رب احشرنا فی زمرة
الاتقیاء وجنبنا عن شرور الاشقیاء واجعل هذه الحاشیة خالصة
لوجهه الکریم انت المستعان المعین الحکیم والرجاء من خلان
الزمان النظر فیها بعین الاحسان ان وقع الخطاء
فعلیهم الاصلاح فقلما یخلو الانسان عن
الزلل انما هو شان القوی القادر الاجل
اللهم صل وسلم علیه وآله
تمت

خاتمة الطبع

الحمد لله الذي علمنا الكلام والصلوة والسلام على رسوله سيدنا محمد خير الانام وعلى آله وصحابه ماحي الظلام اما بعد فيقول العبد الضعيف **محمد عبد الهادي** الانصاري الفرنگي محلي غفر له ان شرح العقائد لما لعضدية لمحقق الملة المحررية البالغ في المعقول اقصى الغايات والسابق في مضمار المنقول منتهى النهايات جلال الملة والدين محمد صديقي الدواني ذي التصانيف الكثيرة والتاليفات الشهيرة منها رسالة في اثبات الواجب وانموذج العلوم وثلث حواشي على شرح التجريد للعلامة القوشجي بحر العلوم وحواش ثلث على شرح المطالع وحاشية على شرح الشمسية للقطب الرازي وشرح التهذيب العلامة سعد الدين التفتازاني وغيرها وقد اخذ الفنون العقلية والنقلية من والده سعد الدين بن اسعد ومن غيره اساتذة البرية وهو قد سمع صحيح البخاري من الشيخ الامام شمس الدين محمد بن محمد بن محمد الجزري واخذ العقليات من الائمة الاعالي منهم السيد السند زين الملة والدين على الشريف الجرجاني لما كان شرحا اغنى عن المصباح بالاصباح وعن المفتاح بالافتتاح فتوجه اليه الكبار فصارت الحواشي عليه كثيرة مفيدة للطالب افادة جليلة الا ان بعض الحواشي عليه مملة وبعضها لوجازتها مخلة فكتب عليه البحر القمقام والنحرير الهمام مولانا محمد عبد الحليم المتوفى سنة خمس وثمانين بعد الالف والمائتين حاشية يكون نفعها عاما وضبطها تاما محتوية على تحقيقات انيقة ومحررة على تدقيقات بديعة معينة للمنتهي ومفيدة للمبتدي سماها **بحل المعاقد** حاشية شرح العقائد فتوجه الى طبعها محسود الاقران المولوي ابو الفيض **محمد يوسف** حماه الله عن التلهف والتاسف بتصحيح العالم النبيل والفاضل الجليل اخينا المولوي **محمد عظمة الله** عافاه الله واسلے مدارج الكمال رقاه وكان اختتام الطبع شهر ربيع الثاني سنه ١٣١٣ من هجرة رسول الثقلين صلے عليه خالق القمرين

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله هو انسان الضمير راجع الى لفظ النبي المذكور صريحا باعتبار مفهومه التعريف ليس بلفظي
لان الغرض منه تفهيم من لا يعلم معنى النبي اصطلاحا ولا حجر لاخذ النوع في التعريف الحقيقي
اذا كان المعرف صنفا كما لا يخفى على المتامل فالقول بان التعريف لفظي ولذا اخذ النوع
وهو الانسان في التعريف لا يخلو عن كدر قوله وعلى هذا لا يشمل آه نقض للتعريف اي على
هذا التعريف لا يشمل النبي من اوحي اليه لكماله في نفسه مع انه نبي والقول بان ليس مقصود
الشارح نقض التعريف والا يقول هذا لا يشمل بدون لفظ على بعيد عن قول الشارح اللهم الا ان
يتكلف وانما قال وعلى هذا ولم يقل هذا لا يشمل لان المقصود بيان عدم شمول المعرف باعتبار
هذا التعريف مع انه شامل وهو بهذه العبارة اظهر قوله اللهم الا ان يتكلف وجه التكلف
هو تعميم المغايرة من التغاير الحقيقي والاعتباري قيل وجه التكلف ان المعرف النبي
المتفق عليه في نبوته فلا نقض بخروج من اختلف في نبوته وايضا يجوز ان يكون القائل
بهذا التعريف من لا يقول بنبوته وانت تعلم ان كلام الشارح لا يساعد هذا فان الاستثناء
يدل على ان يتكلف في التعريف حتى يشمل من اوحي قوله على هذا الاسلوب هو اضافة الاحكام
الى نفسه عليه السلام قوله فان فرق الكفرة الخ والقول بان الكفر ملة واحدة فجميع فرق
الكفرة فرقة واحدة والاسلام ملل شتى بعيد جدا قوله فان ما هو آه اشارة الى وجه المناسبة

الفاضل عبد الحكيم

الفاضل عبد الحكيم ١٢

الفاضل عبد الحكيم ١٢

بين معناه الحقيقي والمجازي قوله من حيث الاعتقاد لا يخفى على الماهر ان هذا التقييد
يخالف ظاهر ما صرح به النبي عليه السلام في تعيين الفرقة الناجية هم الذين على ما انا عليه
واصحابي فان معناه الفرقة الناجية هم الذين على طريقة كان النبي عليه السلام عليها واصحابه
ولا خفاء في ان التقييد مندفع لان من كان على طريقة النبي واصحابه عليه السلام لم يكن
عاصيا قوله استقلال لكثرتهم يعني ان المراد من عدم الدخول قلة مكثهم فان القليل كالمعدوم
قوله ترغيبا يعني انما قال عليه السلام بعدم دخولهم ترغيبا آه لان عدم دخولهم انما هو باعتبار
العقائد قوله ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة فانهم يتبادرون في انكار الحديث
بمجرد الاستبعاد من غير قيام البرهان على النفي كما انكروا الصراط بزعمهم التعذيب للانبياء والصلحاء
وعذاب القبر فان الميت جماد وغير ذلك كما لا يخفى وقيل ليس المراد من استرسالهم مع العقول
دون الاشاعرة انهم لا يعتدون بتاويل النقل وتطبيقه على ما يدل عليه العقل بل يحكمون
بما يدل عليه العقل بدون الالتفات الى النقل وتاويله اذ ان الاشاعرة مع قيام الدليل
العقلي لا يلتفتون اليه بل يتبعون الظواهر وان خالفت العقل كيف فانهم اولوا كثيرا من الظواهر
بالدليل العقلي فان الكل متفقون على ان العقل مقدم على النقل ولذلك اولوا اليد والاستواء
على العرش ومجيء الرب الى غير ذلك بل الفرق ان الاشاعرة يقولون بان حسن الاشياء وقبحها
شرعيان فيجوز الاشاعرة حسن شيء وقبحه بمحض تعيين الشارع بدون ان يكون في نفسه حسنا او قبيحا فيتبعون
الشارع بدون التفحص والتفتيش في اوامره ونواهيه بخلاف المعتزلة فانهم لما قالوا ان للاشياء
حسنا وقبحا في نفس الامر وقد يوافقها الظاهر وقد يخالفها والواجب الاتباع لما في نفس
الامر فربما يتوقفون في الظواهر في اول الامر حتى يجدوا ما في نفس الامر انه مخالف لها فياولوا
الظاهر او موافق فيتبعون بتامل ولا يتبع الهوى وفيه انا سلمنا ان المعتزلة توقفوا اولا في
ظواهر اوامره ونواهيه حتى يجدوا انه مخالف للعقل فياولوا عن ظواهرها او موافق فيتبعوها
لكن لا يقتضي ذلك الى عدم اقتدائهم لما روي عن النبي واصحابه عليه وعليهم السلام لان المراد
من الاقتداء الاتباع لما روي عنه اذا لم يكن مخالفا للعقل لان العقل مقدم على النقل اجماعا
فكون التوقف لان يظهر انها مخالفة للعقل ام لا لا يقتضي عدم نجاتهم بل يكاد يحسن كما لا يخفى فتأمل

قوله كالشيعة آه وانت خبير بان سياق الحديث يشعر بان الناجية هي التي تكون على طريق كان النبي عليه السلام واصحابه عليه سواء اخذ ذلك الطريق عن الاصحاب او عن غيرهم **قوله** في كل عصر اي في كل عصر كان سواء كان عصر الصحابة او غيرهم وهذا رد على من قال لا اجماع الا للصحابة او يقال في كل عصر من زمن المجتهدين موافقا لما ذهب اليه البعض من ان رجوع البعض قادح في صحة انعقاده **قوله** تقدم عدمه اي بمعنى سلب الوجود ولو في مرتبة الذات وهذا السلب غير مناف لاتصاف الماهية بالوجود في غير تلك المرتبة فلا يرد ما قيل انه يلزم التناقض لان العلة في آن حدوث المعلول متحققة البتة وكذا اجزاءها فيلزم اجتماع الوجود والعدم في ذلك الآن **قوله** فقال مصنف ذلك الكتاب آه كانه انما قال مراده من هذا الرجل فلاطون للنقل عنه الحدوث والظاهر من الحدوث الحدوث الزماني **قوله** لتوقفه فيما هو من اصول الحكمة لان الحكيم من هو صاحب هذا الاصل وانما عد افلاطون من الحكماء للنقل عنه القول بقدم النفوس والبعد وانما نقل الحدوث فيحمل لتوفيق فلا يرد ان قدم العالم من اصول الحكماء واذا كان التوقف فيه موجبا لما ذكره فصحيح المخالفة بالطريق الاولى **قوله** استدل الفلاسفة على مذهبهم وهو قدم بعض اجزاء العالم بالشخص حاصل الاستدلال ان ما لا يتوقف الممكن في الوجود على خارج منه لا يخلو اما ان يحصل في الازل ام لا فعلى الاول لزم وجود الممكن في الازل لوجوب تحقق المعلول عند تحقق العلة التامة ففرض انتفاء الممكن بانتفاء لازمه فرض محال لاستلزامه اجتماع الوجود الممكن مع عدمه فبطل ما قيل يجوز انتفاء المعلول في الازل بانتفاء لازمه مع تحقق العلة التامة وعلى الثاني لا يخلو اما ان يكون حدوث الممكن بلا حدوث امر آخر فيلزم وجود الممكن بلا تمام العلة التامة وقيل ايضا يلزم التخلف لكفاية ذلك البعض في وجوده وهذا انما يصح لو فرض وجود بعض العلة قبل حدوث الممكن وكفاية ذلك البعض في وجوده وهو غير لازم واما ان يكون حدوثه بحدوث امر فيتسلسل **قوله** نعم لا يلزم الا ازلية جنس هذا المعد اي الامر الكلي المشترك بين المعدات الذي هو عنوان لملاحظتها كمفهوم الحركة والزمان والاستعداد ونحوه اي نحو الجنس كعرفا **قوله** واما دعوى آه هذا اشارة الى رد ما يرد على قوله

واثبت خیره وتقریره ان التسلسل فی المعدات وان لم یکن مستحیلا لکنه یستلزم المطلوب هو قدم بعض اجزاء العالم وبیان الاستلزام من وجهین احدهما ان المعد لابد لوجوده وعدمه من زمانین والا لکانا معا فاجتمع الوجود والعدم والزمان مقدار الحرکة الفلکیة فلابد من جسم متحرک بحرکة سرمدیة والا لانقطع الزمان وبانقطاع الزمان ینقطع سلسلة المعدات ح وحینئذ یلزم التسلسل المستحیل وثانیهما ان تقدم المعدات بعضها علی بعض تقدم لایجامع المتاخر وهذا التقدم من الاعراض الاولیة للزمان فوجودات المعدات الغیر المتناهیة تستدعی وجود الزمان الغیر المتناهی والزمان مقدار الحرکة فیقتضی حرکة سرمدیة لوجود الجسم ووجه الرد علی الاول لا نسلم ان لوجود المعد ولعدمه لابد من زمانین وقوله والا لکانا معا قلنا مم اذ یجوز تقدم وجوده علی عدمه کتقدم بعض اجزاء الزمان علی بعض ولو سلم فلا نسلم کون الزمان مقدار الحرکة او نفس الحرکة اذ یجوز ان یکون الزمان ما یعبر عنه بالفارسیة بدرنگی وهو غیر مستلزم لوجود الحرکة اذ نعلم بالضرورة تحقق درنگی وان لم یوجد الحرکة اصلا کما لایخفی علی صاحب لوقوف وما اورده ولا ثبات کونه نفس الحرکة او مقدارها لم یتم ولو سلم کونه نفس الحرکة او مقدارها فلا نسلم کونه حرکة متحرک واحد او مقدارها لم لا یجوز ان یکون المتحرک بحرکة ومقدارها معدات غیر متناهیة وبهذا التفصیل تقدر علی الرد علی الوجه الثانی لبیان الملازمة فلا حاجة الی التفصیل قوله وکذا دعوی کون المعدات آه هذا ایضا رد لما یرد علی قوله فثبت خیره وتقریر ما یرد ان المعدات من جملة الحوادث ولابد لکل حادث من مادة لانه قبل وجوده ممکن لامتناع الانقلاب والامکان وجودی لما تقرر فی موضعه ولیس بجوهر ایضا فیستدعی محلا موجودا لیس هو نفس الحادث لامتناع تقدم الشئ علی نفسه ولا امر منفصلا لامتناع قیام امکان الشئ بالامر المنفصل بل متعلق به اما تعلق المعروض بالعارض ان کان الحادث عرضا او تعلق المحل بالحال ان کان الحادث صورة او تعلق المدبر بالمدبر ان کان الحادث نفسا وعلی التقادیر لابد من جسم مشتمل علی المادة البتة ثم ان تلک المادة لیست حادثة والا لکانت لها مادة اخری فیتسلسل اقول وایضا لو کانت حادثة لکانت لها مادة ایضا فیکون المادة الاولی اما عرضا او صورة او نفسا والکل باطل واما القول بتجرد الصور علی المادة

فغیر ظاهر اذ الحرکة الفلکیة وکذا مقدارها معدات مع عدم استلزامها توارد الصور علی المادة
الفلکیة اذ الافلاک عندهم قدیمة بموادها وصورها الشخصیة کالنوعیة والجنسیة ویمکن ان یقال
علی تقدیر حدوث العالم لابد من انتهاء المعدات علی الاطلاق الی المادة والمتواردة
علیها الصور اما الانتهاء الی المادة فلما سبق من ان الکل حادث لابد له من مادة قدیمة
واما توارد الصور فلان الصورة الشخصیة لیست قدیمة ولا یخلو المادة من مطلقها ایضا
فحصل ما یرد ان المعدات مطلقة فیلزم المادة وهی قدیمة البتة فثبت علی القول بالتسلسل
والمعدات ما ادعینا من قدم بعض اجزاء العالم فیتم الدلیل واندفع المنع واما تقریر ما یرد فهو
ان یقال لا نسلم ان الامکان یستدعی محلا موجودا ان اراد به الامکان الخاص وهو نسبة
بل کیفیة نسبة غیر مفتقرة الی محل موجود فی الخارج ونسلم استدعاءه لمحل موجود فی الخارج
ان اراد به الامکان الاستعدادی لکن لا نسلم من عدم سبق الامکان الاستعدادی
لزوم الانقلاب من الامکان الذاتی الی الغیر وانما یلزم لو لم یکن الحادث قبل الوجود متصفا
بالامکان الخاص لا یقال ان الامکان وان لم یکن موجودا فی الخارج لکن یتصف به الاشیاء
فی الخارج لانه علی تقدیر عدمیة الامکان یکون هو لا شیئا محضا فی الخارج فالشئ کیف یتصف
فی الخارج بلا شئ فیه اما الانقلاب فغیر لازم علی تقدیر عدم اتصاف الاشیاء فی الخارج
اذ الممکن ما ینتزع منه العقل هذا المفهوم انتزاعا لا یاباه العقول السلیمة وهذا المفهوم متحقق و
ان لم یتصف به الاشیاء فی الخارج ولیس معنی الممکن ما یتصف بالامکان فی الخارج لما مر
ان الامکان امر معدوم فی الخارج وبما قررنا ایضا یندفع ما قیل من ان اتصاف الشئ
بصفة فی الخارج لا یستلزم ثبوتها فیه فان الموجودات تتصف فی الخارج بالوجود الذی
هو امر معدوم فیه وان لم یکن موجودا فیه ووجه الاندفاع ان الموجود ما ینتزع منه الوجود
بالنظر الی الدلیل او بدونه کیف لا وان الوجود علی تقدیر عدمه فی الخارج لا شئ محض فیه
فکیف تتصف به الاشیاء فی ظرف کونه لا شیئا محضا فیه ویمکن ان یقال ان الاتصاف
اعم من الاتصاف الانضمامی والانتزاعی والاتصاف الانتزاعی لا یستدعی ثبوت الصفة المشتق
فی ظرف الاتصاف ولا یتعقل مثل ذلک فی الامکان اذ هو من الصفات العقلیة لکونه من

لوازم الماهيات لا دخل للوجود الخارجي في انتزاعه فتأمل وعلى الدليل شبهة كثيرة قوله يجوز
ان يكون وجود الممكن في الازل محالا يعني يجوز ان يكون وجود الممكن غير جائز في الازل
وان كان صفة الامكان اي جواز الوجود في الجملة متحققا في الازل اذ لا يلزم من جواز تحقق
الوجود في الجملة سواء كان في الازل وفيما لا يزال جواز تحقق الوجود في الازل والحاصل
ان الامكان وان تحقق في الازل لكن لا يلزم منه جواز تحقق الممكن في الازل فان قيل
في اثبات الاستلزام ان امكانه اذا كان مستمرا في الزمان لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول
الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى
ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها
لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر
في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان الازلية فاقول هذه
الشرطية اي قوله ان امكانه اذا كان مستمرا في الزمان لم يكن آه ممنوعة فان امكان عدم
الزمان الخاص مستمر مع عدم استمرار تحقق ذلك العدم بالامكان اذ تحققه ممتنع في ذلك الوقت
مع يجوز ان يكون وجود شيء منافيا بالذات للازل فيمتنع فيه بالذات وقد اجاب الشم
في بعض رسائله بان قوله فاذا نظر الى ذاته لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها ان اراد ان
قوله في شيء منها متعلق بعدم المنع فيكون معناه انه لا يمتنع في شيء من اجزاء الازل من الوجود
فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منعه من الوجود الازلي وهو امكان الازلية وان
اراد ان ذاته لا تمتنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل بان يكون في شيء منها متعلقا بالوجود
فهو بعينه امكان الازلية والنزاع انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب اقول اريد ان ذاته
لا تمتنع من الوجود في شيء من اجزاء الازل قوله فهو بعينه امكان الازلية قلنا ممنوع بل اعم منه
فان جواز التحقق في كل واحد من اجزاء الازل اعم من جواز التحقق فيها على سبيل الاستمرار
والدوام ولهذا احتاج السيد بعد قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هي لم يمنع عن اتصافه بالوجود
في شيء منها الى قوله بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا فالمصادرة غير
لازم وقد اجاب شارح التجريد بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع انتهى فان قلت

اذا سلم كون استمرار الامكان مستلزما لاستمرار عدم المنع عن قبول الوجود في جميع اجزاء الازل
فنقول لا بدلا بل ومعا لا يقبل المنع اذ على تقدير استمرار عدم المنع عن اتصاف الوجود لو فرض
استمرار العلة يستمر وجوده وبعبارة اخرى انه لو كان عدم منعه امرا مستمرا في جميع اجزاء الازل
يكون وجوده غير مناف لشيء من تلك الاجزاء فح اذا فرض دوام علته يدوم هو بدوامها فيجاب
دوام وجوده بالنظر الى ذاته فقد ثبت جواز اتصافه به لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وهو المطلوب
قلت عدم المنافاة لواحد واحد لا يستلزم عدم المنافاة لكل واحد على سبيل الاجتماع وكذا
صحة الاتصاف بالوجود في كل منها لا يستلزم صحة الاتصاف فيها على سبيل الاجتماع وقد اجيب
بالنقض ببعض الموجودات التي تقتضي لذاتها عدم اجتماع اجزائها وتقدم بعضها على بعض
كالزمان اذ على هذا يلزم امكان وجود كل واحد من تلك الاجزاء نظرا الى ذاته وبتحقيقنا
ظهر اندفاع ما قيل ان منع كون امكان الوجود الازلي في الازل لكن لا مجال لمنع كون
امكان وجوده اللايزالي في الازل على ما بينوا ان امكان الحادث في الازل والا يلزم
الانقلاب فح للمستدل ان يقول كلامنا في علة وجود الحادث فاذا تحقق جميع ما لا بد منه
لهذا الوجود في الازل ولا شك ان امكانه ايضا متحقق فيما بين فيجب ان يتحقق الحادث
في الازل فيلزم قدم الحادث ووجه الاندفاع ان تحقق الامكان في الازل لا ينفع المجيز
تحقق وجود الممكن فيه والمجيب انما منع جواز تحقق الممكن فيه لا تحقق صفة الامكان فيه كما
فهم الباحث وقد اجيب ايضا بان فرض تحقق جميع ما لا بد منه للوجود اللايزالي في الازل انما
يستلزم كون الحادث في الازل موجودا بالوجود اللايزالي وهو غير محال بل هو واقع ضرورة
ان الموجود يوم الجمعة متصف يوم الخميس بكونه موجودا يوم الجمعة والمحال كون الحادث
موجودا بالوجود الازلي وهو غير لازم اقول الوجود اللايزالي مشتمل على نفس الوجود ووصف
اللايزالية فتحققه في الازل يستلزم تحقق نفس الوجود فيه ووصف اللايزالية فيكون
ازليا ولا يزاليا معا هف وما اورد من المثال من ان الموجود يوم الجمعة متصف
يوم الخميس بكونه موجودا يوم الجمعة فلا طائل تحته اذ هو غير متصف في يوم الخميس بالوجود اصلا
فضلا عن الوجود في يوم الجمعة نعم يصدق يوم الخميس انه موجود يوم الجمعة وكذلك الحادث

سلمه القائل يوسف الكوسج

ليس بمتصف في الازل بالوجود اللايزالي لكن يصدق فيه انه موجود فيما لا يزال لكون صدق
المطلقة دائما وقد اجاب الشارح في بعض رسائله باختيار الشق الاول بنهج آخر حيث قال انا
نختار من شقي الترديد ان موثر العالم مستجمع في الازل بجميع شرائط التاثير قولهم فيلزم قدم
الاثر والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة وهو محال قلنا لا نسلم استحالته على الاطلاق
بل اذا كان المؤثر موجبا بالذات واما اذا كان مختارا فيجوز ان يتعلق الارادة في الازل
بوجوده فيما لا يزال اذ اثر المختار انما يكون على وفق ارادته فاذا لم يكن وجوده في الازل
مرادا لم يوجد فيه فيصدر الحادث عن القديم المستجمع بجميع شرائط التاثير وان كان الارادة
وتعلقها ازليا فعليكم بيان امتناع هذا او رد بان استحالة ما ذكرتم بديهية اذ لا شبهة في امتناع ان
يوجد الموجب بجميع شرائط الايجاب ولا يوجد الموجب سواء كان الايجاب بالذات او بالاختيار
وما اورده الشارح بانه ان اريد انه تحقق في الازل جميع ما لا بد منه في وجوده فيما لا يزال فنختار
انه تحقق ولا يلزم منه ازلية المراد ففيه بحث لما تقدم من ان علة وجود الحادث ووجوبه
فيما لا يزال لو كان ازليا لزم وجود الحادث مع وصف اللايزال **قوله** انت تعلم الى قوله
فكونه غير ممكن في الازل خلاف المفروض قد سبق ان المجيب انما منع جواز تحقق الممكن في
الازل لا تحقق صفة الامكان فيه وهو جواز التحقق في الجملة قال بعض الفضلاء ان الشارح
بنى الكلام على ان المراد من الوجود في الاستدلال هو كون الشيء موجودا من غير وصف الازلية
واللايزالية كما هو الظاهر ولهذا زيف الجواب باختيار الشق الاول ومن لوازم تحقق
جميع ما لا بد منه في كون الشيء موجودا في الازل تحقق امكان وجوده الازلي في الازل اما
نفس الامكان فلان العلة التامة تقتضي الوجود فلو امتنع لزم اجتماع الوجود والعدم واما امكان
الوجود الازلي فلعدم تخصيص ذلك الوجود بوقت دون وقت فاي وقت فرضت العلة التامة
وجد ذلك الوجود فيه لكونه علة له من غير تقييد فاذا فرضت في الازل وجد ذلك الوجود
فيه فامكانه فيه بالطريق الاولى وايضا لو لم يكن تحقق امكان الوجود المطلق مستلزما لتحقق
امكان الوجود الازلي فيه لم يكن الوجود المطلق ممكنا فيه بل الخاص وهو اللايزالي وقوله في
الازل في كون الشيء موجودا في الازل متعلق بتحقق جميع ما لا بد منه فحاصل كلام الشارح

علی ہذا التوجیہ ان من لوازم تحقق جمیع ما لا بد منہ الازلی فی کون الشیء موجودا تحقق امکان
وجودہ الازلی فی الازل فاذا فرض تحقق جمیع ما لا بد منہ فی الازل فلکونہ غیر الممکن خلاف
المفروض اقول لا نسلم ان من لوازم تحقق جمیع ما لا بد منہ فی کون الشیء موجودا تحقق امکان
وجودہ الازلی فی الازل قولہ فلعدم التخصیص بوقت آہ قلنا عدم التخصیص بوقت دون
وقت بحسب المفہوم لا ینافی التخصیص بحسب نفس الامر فیجوز ان لا یمکن من الوجود الازلی
وفی ضمنہ فقط یمکن ذات الوجود من حیث ہو ہو قولہ لان الامکان مما لا بد منہ ای ضروری
یمتنع الانفکاک عنہ ابدا سواء کان علۃ ام لا قولہ اذ من جملتہ تعلق الارادۃ بوجودہ فی
الازل ای من جملۃ جمیع ما لا بد منہ الازلی فی وجود الشیء تعلق الارادۃ بوجودہ فی
الازل لانہ لو تحقق جمیع ما لا بد منہ فی وجود الشیء فی الازل تحقق وجودہ فیہ ومنشأ تحقق
الوجود علی ہذا النحو الازلی علی تقدیر کون الفاعل مختارا ہو تعلق ارادۃ المختار علی ہذا النحو
فیکون ہذا التعلق مما لا بد منہ ایضا والحاصل ان ما لا بد منہ فی وجود الشیء علی قسمین ازلی
ولا یزالی ومن جملۃ ما لا بد منہ الازلی فی وجود الشیء تعلق الارادۃ بوجودہ فی الازل علی تقدیر
کون الفاعل مختارا ومن جملۃ ما لا بد منہ اللایزالی تعلق الارادۃ فیما لا یزال فلا یرد ما قیل انہ
ان اراد انہ من جملۃ ما لا بد منہ بالنسبۃ الی الوجود الازلی فہو حق لکن کلام المستدل لیس فی
ہذا الوجود بل فی الوجود الذی للحادث حتی یلزم عدم کون الحادث حادثا او تحققہ بلا تمام
العلۃ او التسلسل وان اراد انہ من جملۃ ما لا بد منہ بالنسبۃ الی الوجود الذی للحادث اعنی
الوجود اللایزالی فہو ساقط لانہ یلزم ان لا یتحقق الحادث او تحقق بلا تمام العلۃ ووجہ
الاندفاع ان المراد من جملۃ ما لا بد منہ الازلی فی وجود الشیء ہو تعلق الارادۃ والحاصل
ان الحادث کزید مثلا لو تعلق الارادۃ بوجودہ بان یتحقق فی الازل کان ہو ازلیا کما کان
حادثا بسبب تعلق الارادۃ فیما لا یزال فمدار الازلیۃ واللایزالیۃ علی تعلق الارادۃ ولہ جہات
کلہا تصلح لکلا الوجودین فخلاصۃ الجواب الثانی انہ اخترنا انہ لیس جمیع ما لا بد منہ فی وجود ممکن
ما فی الازل اذ من جملۃ ما لا بد منہ الازلی تعلق الارادۃ الازلیۃ بوجودہ فی الازل لما تقدم
ولم یتعلق بوجودہ فیہ بل بوجودہ فیما لا یزال واذا تعلق الارادۃ بہذا النحو کان الممکن موجودا

بنحو ہذا التعلق فیما لا یزال من غیر لزوم وجود بدون تمام العلۃ ولا افتقاره الی امر آخر سوی
غیر نحو ہذا التعلق **قولہ** فی الازل متعلق بوجوده وازلیۃ التعلق مستفاد من خارج لانہ لو
لم یکن تعلق ارادۃ الباری تعالی ازلیا لم یکن ہو تعالی عالما بالوجود الازلی لان شیا لا وا لا یزال
الی المخصوص بوقت والتالی باطل فالمقدم مثلہ وبیان الملازمۃ ظاہر حاصل الجواب انا نختار
انہ لم یکن جمیع ما لا بد منہ فی الازل ولا نسلم لزوم التسلسل او وجود الممکن بدون تمام العلۃ
وانما یلزم ذلک لو لم یتعلق الارادۃ بوجوده فیما لا یزال واما اذا تعلقت لحکمۃ لا یعلمها
الا اللہ تعالی فلم یوجد الا فیما لا یزال من الاوقات الآتیۃ من غیر حاجۃ الی حدوث امر آخر
قولہ ولا یرد آه ہذا اثبات للمقدمۃ الممنوعۃ تقریره ان المحذور المذکور علی تقدیر تعلق الارادۃ
الازلیۃ بوجوده فیما لا یزال ایضا لازم اذ التعلق الازلی بوجوده فیما لا یزال اما ان یکون
متمما لعلۃ وجوده اولا وعلی الاول لزم ازلیتہ وعلی الثانی یحتاج الی امر آخر سوی ہذا التعلق
وہو خلاف المفروض اذ المفروض ان تعلق الارادۃ بوجوده فیما لا یزال کاف فی
حدوث الممکن ولا یحتاج فی حدوثہ الی امر آخر لئلا یلزم التسلسل فاندفع ما قیل ان المفروض
انہ لم یتحقق جمیع ما لا بد منہ فی الازل والقول بتحقق التعلق الازلی لوجود الحادث فیما لا یزال
لا یستلزم القول بانہ لم یبق شیء مما لا بد منہ فی الوجود للحادث فالقول بالاحتیاج الی امر آخر
سوی ہذا التعلق ہو عین المفروض **قولہ** لانا نقول ہذه معارضۃ لقولہ لا یرد وحاصلہ ان کان
کذلک لکن لنا ایضا دلیل علی عدم المحذور وہو ان القدرة تؤثر علی وفق الارادۃ و
قد تعلقت الارادۃ بوجوده فیما لا یزال من الاوقات الآتیۃ فلم یوجد الا فیہ **قولہ** فان
قیل آه حاصلہ ان المعترض ردد الکلام بین الاثنین وہما ان التعلق الازلی اما متمم لعلۃ
وجوده فی الازل اولا وقد ابطل کل واحد من القسمین وقولکم ان القدرة تؤثر علی وفق الارادۃ
غیر مانع فلا بد لابطال ہذا الاحتمال من اختیار احد شقی الترديد **قولہ** ان اردتم انہ آه ای
اخترنا احد شقی الترديد علی تقدیر وآخر علی تقدیر آخر وحاصلہ ان اردتم انہ متمم فی الازل فحسنا
انہ لیس کذلک اذ تعلق ارادتہ بتاخر ایجاده الی وقت معین لحکمۃ لا یعلمها الا اللہ فاذا
جاء الوقت حصل نحو ہذا التعلق فتم الربط بحدوث ہذه الشرائط فیحدث العالم وان اردتم

ك
القائل بعض المحشین ١٢

انه يتم فيما لا يزال فيختار انه كذلك فى الكلام فى ان هذا النحو الحادث لا بد له من علة ام لا
والتسلسل فى الامور الاعتبارية جائز ام لا فسياتى فاندفع ما قيل انه يذهب عليك انه يجر
آخر الجواب ح الى اختيار الشق الاول من الترديد لان الترديد كان فى الوجود الذى كان
للحادث وهو الوجود فيما لا يزال ومنع استحالة تخلف المعلول عن ذات العلة التامة مستندا
بان المحال انما هو تخلف المعلول عن نحو ارادة الفاعل المختار مستقل بالتاثير لا عن ذاته ووجه
الاندفاع ان نحو تعلق الارادة من جملة العلة وهو امر حادث فلم يتحقق ح جميع ما لا بد منه فى
الازل وقد لاح لك ان مدار الجواب على حدوث امر اعتبارى وهو نحو التعلق فلا يلزم التسلسل
ولا حدوث الممكن بدون تمام العلة اذ قد حدثت علة حدوثه وهو نحو التعلق فاندفع ما قيل على
الجواب باختيار الشق الثانى هذا اختيار شق الطلبة المستدل بكلا احتماليه فكان الوجه ان يختار
شقا من شقى الترديد ولا يلزم منه ازليته لعدم تحقق بعض الشرائط وهو نحو تعلق الارادة وما قيل
فى توجيهه فعدم تعلق الارادة الازلية بوجوده الازلى لعدم امكانه فلا يلزم التسلسل ولا احتياج
الى امر آخر حادث لكفاية الارادة الازلية فى الوجود اللايزالى فيرد عليه انه يرجع الجواب الى
الجواب الاول باختيار الشق الاول **قوله** وقد يقال آه هذا ايضا جواب باختيار الشق الثانى
وانما يتعرض بوجود الزمان دفعا لما قيل ان الوقت اذا كان موهوما مخصصا لم يختلف اجزاؤه
فتعلق القدرة والارادة بوجود العالم فى جزء منه دون آخر ترجيح بلا مرجح وقوله قد تعلقت
الارادة بوجوده المتناهى لبيان كيفية حدوث الزمان حتى لا يلزم التسلسل ووجود الممكن بدون
تمام العلة وتقرير الجواب انه لم يكن جميع ما لا بد منه فى الازل لا يلزم التسلسل ولا وجود
الممكن بدون تمام العلة لان الازلى سابق على الزمان فوق الزمان ومعنى كون الشيء
ازليا ان يكون سابقا على الزمان فثبت كون الازلى سابقا على الزمان وكل ما سوى الزمان من
الممكنات انما يوجد حسب تعلق الارادة بتخصيصها باوقاتها اذ القديم لا يكون اثر المختار وبالزمان
قد تعلقت بوجوده المتناهى فلا شيء من الممكنات ازليا فلم يكن جميع ما لا بد منه ازليا من
غير لزوم التسلسل او وجود الممكن بدون تمام العلة اما عدم ازلية غير الزمان فبحدوث الزمان
واما الزمان فلامتناع تقدم الشيء على نفسه واما عدم التسلسل او وجود الممكن بلا تمام العلة

فلان الارادة اذا تعلقت بوجوده المتناهي كان هو موجودا بهذه الارادة من غير محذور
اذ هذا النحو من التعلق يقتضي ان يكون للزمان اول لا يكون موجودا قبله فيكون تحقق هذا
النحو فيما لا يزال فحاصله ان الازل فوق الزمان وكل ما سوى الزمان انما يوجب
تعلق الارادة بتخصيصه باوقاته والزمان انما تعلقت بوجوده المتناهي واذا تعلقت بوجود
ما سوى الزمان بتخصيصه بوقته والزمان بوجوده المتناهي كان الممكن كله موجودا فيما لا يزال
من غير محذور فلا شئ من الممكن ازليا وانما قال الشارح فالواجب تعالى لما كان متعاليا
آه مع انه لا دخل له في التوجيه لاخذه في التفريع وهو قوله فلا شئ غيره ازليا مايدل على ازلية
الواجب تعالى فلم يكن متفرعا ما لم ينضم تلك المقدمة ولا يرد ما قيل[له] في قوله فلا شئ غيره تعالى
في الازل نظرا اذ ما ذكر سابقا هو ان الازل فوق الزمان ونحوه ولا يلزم منه كون الواجب ازليا
واما كون الازلية مخصوصة به تعالى فغير لازم لانا نقول ان قوله فلا شئ غيره تعالى ازليا
متفرع على مجموع السابق واللاحق لا على قوله ان الازل فوق الزمان الى قوله فلا شئ
غيره تعالى ازليا والفرق بين الجوابين بتعرض وجود الزمان في الثاني وبعدمه في الاول
فلهذا لم يعده جوابا ثالثا ولكنه هو المذكور على تقدير حدوث الزمان ايضا مندفع لان قوله
الوقت اذا كان موهوما محضا لم يختلف اجزاؤه ثم كيف لا والزمان الممتد عندكم ايضا موهوم بحسب
المشهور مع اختلاف الاجزاء ويمكن ان يقال في توجيه قوله قد يقال انه لم لا يجوز ان يكون
الازلية مختصة بالباري تعالى ويكون وجود ما سوى الزمان بحسب تعلق الارادة بكونه متناهيا
فيكون كل ما هو غيره بتعلق الارادة من غير حاجة الى غيره فلا يلزم المحذور الثبتة قوله
فان قيل لا شبهة آه ايراد على قوله قد يقال حاصله ان المحذور على هذا التقدير ايضا لازم
اذ لا شبهة في ان الارادة القديمة ليست كافية والا لزم قدم الممكن فلا بد من تعلقها و
هذا التعلق اما حادث او قديم وعلى الاول يلزم التسلسل وعلى الثاني يلزم قدم الممكن الذي
تعلق به الارادة قوله فقد اجيب عنه تارة قيل[له] وحدية محذوف لانسباق الذهن وهو قوله
القدرة تؤثر على وفق الارادة ولا يبعد ان يقال ان لفظ تارة يقتضي ان يكون
لهذا الايراد جواب آخر وما اقتضاه ان ذلك الجواب مذكور في الكتاب فغير ظاهر

[له] القائل المجيب ۱۲

[له] القائل عبد الحكيم ۱۲

قولہ بان التعلق امر عدمی قیل ای لیس امرا موجودا فی الخارج حتی یحتاج الی امر آخر یخصص وجودہ الخارجی بوقت دون وقت واما نفس التعلق من حیث انہ حالۃ بین الارادۃ والمراد فہو مقتضی ذات الارادۃ فان من شانہا ان تتعلق بوقت دون وقت ولا یحتاج الی امر آخر وح یندفع ما اوردہ الشارح بقولہ وانت تعلم ان الخ اقول ان التعلق الحادث نفسہ وان لم یکن موجودا لکن لا بد لہ من مخصص والا لزم الترجیح بلا مرجح ولیس التعلق الحادث مما یقتضیہ القدیم اذ مقتضی القدیم قدیم فلا بد لہ من مخصص حادث فیتم الایراد بقولہ وانت تعلم قولہ لئن سلم فالتسلسل فی الامور الاعتباریۃ آہ اذ لیس التسلسل فیہا الا بمعنی انہا لا تقف عند حد لعین العقل فوقہا امرا اعتباریا لا بعدم الانقطاع بحسب الواقع لان الامور الاعتباریۃ لا تحقق لہا الا فی اعتبار العقل فتنقطع بانقطاع الاعتبار وہذا التسلسل جائز لانہ نفی التسلسل فی الحقیقۃ وٰہہنا بحث اما اولا فلان الامور الاعتباریۃ اما ان یجوز عدم تناہیہا بمعنی عدم الانقطاع بحسب الواقع اولا یجوز والاول باطل لما تقدم ویجری فیہ برہان التطبیق ایضا وعلی الثانی یلزم انقطاع سلسلۃ التعلقات ح نقول التعلق الاول اما حادث او قدیم وعلی الثانی یلزم قدم ما بعدہ وہکذا ما بعد بعدہ فلم یکن التعلقات حادثۃ وعلی الاول لا بد من تعلق فوق الاول فلم یکن اولا ہف واما ثانیا فلان اسباب الافعال الاختیاریۃ لا یجب ان تکون اختیاریۃ حتی یتعلق المشیۃ بتعلقہا واما ثالثا فلئن سلم تعلق المشیۃ بالتعلق فلا یتصور تعاقب التعلقات اذ ہی بتمامہ لعلۃ الحدوث فیحدث مع معلولاتہا فیجتمع مع المعلولات فی الحدوث فاذن اجتمعت التعلقات فی الحدوث فی زمان وجود الممکن ولا یرتبط بالقدیم فلا بد لہا من علۃ حادثۃ سوی التعلق وہو خلاف المفروض قولہ واما التسلسل فی التعلقات الخ مبتدأ وخبرہ نقد قیل قولہ بان یکون مخصص تعلق الارادۃ بتلک الارادۃ الخ تصویر للتسلسل وصورتہ ان یکون مخصص تعلق الارادۃ بذلک الوقت تعلق الارادۃ المتعلقۃ بتعلق الارادۃ بذلک الوقت وہکذا فوجود ذلک الممکن فی ذلک الوقت لانہ اراد وجودہ فی ذلک الوقت وتحقق ارادۃ ارادۃ وجودہ فی ذلک الوقت لانہ اراد ارادۃ تلک الارادۃ وہکذا قولہ بل ذات الارادۃ محفوظۃ آہ ای معتبرۃ الخ ۱۲

[illegible]

في جميع مراتب العلة للتعلق اذ ليست الارادة وحدها علة لشيء من التعلقات بل مع تعلق
فما من مرتبة من مراتب العلة الا وقد يتحقق معها التعلق فلم تكن ذات الارادة طرفا لسلسلة
التعلقات بحسب العلية لعدم انقطاع السلسلة بها ح فان قلت ذات الارادة في مرتبة ذاتها
معراة عن التعلقات كلها فانتفى التعلقات في تلك المرتبة قلت انتفاء التعلقات في
تلك المرتبة لا يستلزم كونها طرفا وانما كان طرفا لو انتفت في مراتب العلة فاندفع ما قيل نفس
الارادة ايضا من الاسباب وهي انما تؤثر بتعلقها المتوقف عليها فلها بالنسبة الى تعلقاتها
نوعان من التقدم احدهما تقدمها على كل واحد من التعلقات بلا واسطة باعتبار انها محل
لها وتيد ارادي عليها وهي بهذا الاعتبار محفوظة في جميع المراتب ونسبتها الى جميع التعلقات
على السوية فلم تكن طرفا لها وثانيهما تقدمها على كل واحد منها بواسطة تقدمها على التعلق الذي
قبله ولا شك انها بهذا الاعتبار تختلف نسبتها وتقع طرفا لهذه التعلقات ووجه الاندفاع
هو ان تقدمها على كل واحد من التعلقات بواسطة تقدمها على التعلق الذي قبله لا يقتضي
كونها طرفا وانما تكون طرفا لو لم يكن معها تعلق في مرتبة من مراتب العلة واندفع ايضا ما قيل ان
نفس الارادة من جملة اسباب حدوث الحوادث وهي انما تؤثر بتعلقها المتوقف عليها وكذا
الى ان تنتهي الى تعلق لا يكون بعده الا المعلول فينحصر هذه التعلقات بين الارادة السابقة
على التعلق وبين الحادث الموجد به وهو المراد بالانحصار ههنا ووجه الاندفاع ما مر من
ان الارادة ليست طرفا للسلسلة وانما تكون طرفا لو كانت علة لشيء من التعلقات بلا واسطة
تعلق وهو ظاهر وقيل في توجيه كلام الشارح بحيث يندفع منه هذا الايراد ان انحصار الامور الغير المتناهية
بين الحاصرين الذي هو مستحيل ان يكون للامور الغير المتناهية طرف متعين ثم يتعين بعده
واحدة من السلسلة وهكذا كما في طرف التعلق الآخر الذي يلي الممكن فانه متعين وقبله
تعلق الارادة بهذا التعلق الذي هو ايضا معين وهكذا وليس تعلق بعد الارادة معينا بل
كل تعلق فرض فقبله تعلق الى غير النهاية اقول يلوح من هذا الكلام ان انحصار ما لا نهاية
له بين الحاصرين مطلقا ليس بمستحيل انما المستحيل على النهج المذكور وهو سخيف عندي اذ
انحصار ما لا نهاية له مطلقا بين الحاصرين مستحيل لان الحاصر انما يكون ابتداء السلسلة

ومنتهاه والا لم یکن حاصرا بالضرورة ثم اذا لم یتعین بالطرف ما بعده لم یکن الطرف وحده
علة لشیء مما بعده فلم یکن طرفا لما مر اما لو فرض کونه طرفا فمنع الاستحالة مکابرة کما لا یخفی
وقد اعترض علیه ایضا بان تعیین الفرد من السلسلة بعد الطرفین انما یتصور فی المتناهی دون
الغیر المتناهی قد قیل فی جواب ذلک لا یرد ایضا بان انحصار الامور الغیر المتناهیة بین حاصرین
انما یکون محالا اذا کان الطرفان من جنس آحاد السلسلة فاقول فیه ایضا ما مر من ان الطرف
انما یکون بانقطاع السلسلة والانقطاع ینافی اللاانقطاع قوله بان التسلسل اللازم من
حدوث العالم هو التسلسل فی الامور المجتمعة آه وذلک لامتناع المعدات الغیر المتناهیة
ح لان المعدات الغیر المتناهیة لا بد لها من زمان غیر متناه لما تقدم والزمان الغیر المتناهی
لا بد له من حرکة غیر متناهیة مستلزمة لمتحرک قدیم والا لانقطع الحرکة بانقطاعها فینقطع
الزمان فثبت ان وجود المعدات الغیر المتناهیة علی تقدیر حدوث العالم باسره ممتنع واذا
امتنع المعدات الغیر المتناهیة اجتمع العلل کلها لانها جزء اخیر من العلة التامة مجتمع مع المعلول
فی الحدوث وملزوم له قوله قلت التجدد عبارة الی قوله فلا بد لعدمه من علة قیل ثم وانما یکون
کذلک لو لم یکن عدمه لذاته ولیس کذلک قال صاحب التحصیل لولا ان فی الاسباب ما یعدم لذاته
لما صح وجود الحادث وذلک هو الحرکة التی لذاتها وحقیقتها تفوت وفیه نظر اذ علی هذا یلزم تحقق
عدم الماهیة حال وجودها لامتناع تخلف الذات عما یقتضیه لذاته فی شیء من الاوقات
بل یلزم وجودها قبل وجودها مرارا غیر متناهیة لاتصافها بهذا العدم المقتضی لسبقة الوجود
علیه وحال الوجود السابق ایضا متصف بهذا العدم المقتضی لسبقة الوجود فیکون موجودا
قبل ذلک الوجود وهکذا الی غیر النهایة فان قلت انما یلزم التخلف لو اقتضت الماهیة عدمها
مطلقا اما لو اقتضت عدمها بعد الوجود الحاصل لعلة فلا اذ المقتضی ح هو العدم بعد الوجود
الحاصل لعلة وتخلفه انما یتصور اذا تحقق الوجود بعلة ولم یتحقق العدم بعده بعدیة ذاتیة
قلت العدم بعد الوجود مشتمل علی نفس العدم ووصف البعدیة للوجود فلا بد من تحقق هذا المجموع
حتی تحقق المقتضی وقد تحقق حال الوجود الماهیة فلزم تحقق هذا المجموع حال الوجود وذلک فحش من
اجتماع الوجود والعدم فان قلت کما قیل مراد صاحب التحصیل ان الوجود الخاص اعنی الوجود فی الزمان

الثانی ممتنع لذات الحرکة لان العدم الخاص وهو العدم بعد الوجود فی الزمان الثانی
مقتضی ذاتها اذ امتناع الوجود ضروری لذاتها کما هو ظاهر کلامه ولا یلزم من دوام المقتضی
اجتماع الوجود والعدم اذ امتناع الوجود فی الزمان الثانی یتحقق بانتفاء الزمان الثانی او
بانتفاء الوجود ومحال الوجود السابق متحقق بانتفاء الزمان اللاحق وفی الزمان الثانی
بانتفاء الوجود فاقول ذلک غیر مضر لنا لان الحرکة قد عدمت فی الزمان الثانی وذلک العدم
نفسه لا یجوز ان یکون مقتضی ذات الحرکة والا لا یجتمع مع الوجود فلا بد من علة وهو المطلوب
وقد لاح من هذا المرام اندفاع ما قیل بعد تسلیم احتیاج العدم الی علة عدم احتیاج الی علة
سوی علة الوجود فانه لما کان وجود المتجددات غیر قار فمن لوازم اقتضاء العلة وجودها علی
هذا النحو عدمها بعد وجودها بل اقتضاؤها عدمها کذلک ووجه الاندفاع ان علة الوجود لما
اقتضت لعدمها المخصوص لزم تحقق العدم مع تلک الخصوصیة حال الوجود لامتناع التخلف
قوله وتلک العلة اما امر موجود آه وهو المانع والمانع اما علة لعدم ما هو مانع له وهو الظاهر فان
عدم عدم المانع انما هو فی التعبیر والمعبر عنه هو وجوده اذ الشیء اما لیس ولیس ولیس هناک
حال ثالث یعبر بعدم العدم واما لیس علة فان علة العدم عندهم هو عدم علة الوجود فیکون العلة
عدم عدم المانع المستلزم لوجوده لا لنفسه فبالنظر الی الاول قال ههنا وتلک اما امر موجود
وبالنظر الی الثانی ذکر فی الحاصل لان عدمه ان کان لسبب امر موجود او عدم امر یستلزم
حدوث امر موجود علی سبیل الترديد وانما قال تلک العلة اما امر موجود او عدم امر موجود او بعضها
عدم امر موجود وبعضها امر موجود لان علة الوجود امر موجود اما باعتبار الوجود او باعتبار
العدم او باعتبار الوجود والعدم معا فانتفاؤها اما بانتفاء الاول وبانتفاء الثانی المستلزم
للامر الموجود وهو المانع او بانتفائهما معا ولا سبیل الی انتفائهما بانتفاء الثالث والا لزم
ارتفاع النقیضین وانما قلنا علة وجودها امر موجود باحد الاعتبارات الثلث لان علة الوجود
لا تکون اعتباریا محضا والا لم یلزم التسلسل المستحیل علی تقدیر حدوث العالم باسره بجواز حدوث
موجود بحدوث امر اعتباری وهو بحدوث امر آخر اعتباری وهکذا فیحتاج الی حرکة سرمدیة
وعلی هذا یبتنی صحة ما قال صاحب التحصیل لولا ان فی الاسباب ما یعدم لذاته لما صح وجود الحادث

ووجه الابتناء ان منشأه لزوم التسلسل المستحيل وهو مبني على ان لا يكون علة الموجود الا موجودا باحد الاعتبارات الثلث المذكورة اذ لو كان من الاسباب اعتباريا محضا يجوز وجود الحادث بحدوثه وهو بحدوث امر اعتباري آخر وهكذا فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم وعليه يبتني ايضا ما قالوا والامكان اللازم للماهية ان كان كافيا في فيضان وجودها عن الواجب لوجود لذاته اوعنه وعن كل ما يمتنع انفكاكه عن الواجب دامت بدوام الواجب وان لم يكن كافيا توقف الفيضان على شرائط فيكون امكانان احدهما اللازم للماهية والثاني الاستعداد التام فان قلت ان الامكان من جملة العلة وهو امر اعتباري فكيف يصح ان علة الموجود لا تكون اعتباريا محضا قلت كونه اعتباريا عندهم لكن سلم فهو معتبر في جانب المعلول فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون علة عدم امر اعتباري لا يستلزم حدوث امر موجود ويمكن توجيه قوله فاذا عدم جزء من الحركة على ما ذكره الشارح في بعض رسائله بانه اذا عدم جزء من الحركة فلا بد لعدمه لكونه حادثا من علة حادثة وتلك العلة لا يجوز ان تكون جزءا سابقا من الحركة لا باعتبار وجوده ولا باعتبار عدمه فان مجموعهما علة لوجود ذلك الجزء فلا يكون ولا واحد منهما علة لعدم ذلك الجزء فاما ان يكون وجود شيء آخر خارج عن السلسلة فننتقل الكلام الى سبب حدوثه فان كان ايضا امرا موجودا وهكذا لزم عند انتفاء كل جزء من الحركة حدوث امور مترتبة مجتمعة الوجود غير متناهية وهو محال واما ان يكون زوال امر موجود كان جزءا من علة وجود ذلك الجزء من الحركة وننقل الكلام اليه حتى يلزم ان يكون لوجود ذلك الجزء علل موجودة غير متناهية مترتبة الوجود وهو باطل اقول لا نم الحصر في ان علة العدم اما وجود حادث خارج عن سلسلة واما زوال جزء موجود من علة وجوده لم لا يجوز علة العدم حدوث معلول وهكذا فلا يلزم التسلسل المستحيل عندهم الا ان يجاب بانه يلزم ح ان يكون في الوجود سلاسل غير متناهية من الحوادث المتقدمة الغير المتناهية وذلك مما يقولون به وتحرير الدليل على ما ذكره قدس سره ان الحركة الدورية ان كانت بحسب الذات القديمة من غير توسط امر جديد علة للحوادث لزم تخلف المعلول عن العلة التامة وان كان بتوسط امر متجدد علة للحوادث يلزم التسلسل في سبب تجدد ذلك الامر لان التجدد

انما یتحقق بالعدم بعد الوجود فان استند عدمہ الی انتفاء علتہ وعدم علتہ الی انتفاء علتہ علتہ وھکذا لزم التسلسل المستحیل فی اسباب وجودہ وان استند الی وجود المانع لزم التسلسل فی الموانع الموجودۃ ولما کان عدم کل سابق علۃ لوجود اللاحق کان التسلسل فی الموانع تسلسلا فی علل حدوث الحوادث فان وجود ھذا الحادث یتوقف علی انتفاء الحادث السابق علیہ وانتفاءہ یتوقف علی وجود المانع علی ھذا الفرض فیتوقف وجود ھذا الحادث علی وجود المانع عن وجود السابق وھکذا فیلزم التسلسل انتہی کلامہ فان قلت لایلزم من کون التسلسل فی الموانع تسلسلا فی علل وجود الحادث الترتب فی الموانع یلزم التسلسل المستحیل عندہم قلت یکفی ترتب الاعدام فی جریان التطبیق فی الموانع المتلازمۃ لما قیل انہم لایجوزون استناد العدم الی امر موجود بل تقرر عندہم ان علۃ العدم عدم علۃ الوجود فیسقط ھذا الشق استناد العدم الی امر موجود فلا حاجۃ الی ابطالہ اجاب الشارح بانہ لاباس بذکر الشقوق البعیدۃ استظہارا قولہ وعلی الثانی فیکون ذلک العدم عدم جزء من اجزاء علۃ وجودہ اقول البقاء غیر محتاج الی علۃ والا لکان عدم المعلول مستندا الی عدم علۃ البقاء وبالتالی بط فالمقدم مثلہ اما بطلان التالی فلان عدم الوجود الحادث للمعلول مثلا لو کان معلولا لعدم علۃ البقاء لا یبقی فی مرتبۃ عدم علۃ البقاء للتقدم فیلزم تحقق الموقوف وھو الموجود الخارجی للمعلول فی مرتبۃ انتفاء الموقوف علیہ وھو علۃ البقاء لانہ لایقال یجوز ان یکون الوجود ایضا مرتفعا کالعدم فی تلک المرتبۃ بجواز ارتفاع الوجود والعدم معا عن الشئی فی نحو من انحاء نفس الامر لانا نقول اردنا بالعدم المعلول سلب وجودہ لاثبوت السلب وسلب الوجود ایضا اثر من آثار انتفاء العلۃ فافہم ولاتکن من القاصرین بالتقلید ولایقال منشا الاحتیاج ھو الامکان وھو باق فی حال البقاء فیکون الممکن فی بقائہ محتاجا لانا نقول معنی احتیاج الممکن الی علۃ ان لایقع احد طرفیہ بلا علۃ وھو لایقتضی احتیاج بقائہ الی علۃ قولہ فیلزم التسلسل فی الموجودات التی ھذہ الاعدام اعدام لہا اذ من البین اجتماع ھذہ الاعدام فی الحدوث فیلزم اجتماع الوجودات قبل آن حدوث الاعدام وھو حال وجود الحرکۃ والا لزم ارتفاع النقیضین قولہ کعدم عدم المانع

المستلزم لوجود المانع یلزم التسلسل آہ اقول وایضا نقلنا الکلام الی علۃ حدوث المانع ولایجوز ان یکون علۃ الحرکۃ السابقۃ لانہا باعتبار وجودہا وعدمہا علۃ لوجود الحرکۃ الاٰخر کما تقدم فلا یکون علۃ لمانعہا وہو خلاف المقدر لان المفروض ان الحرکۃ من جہۃ التجدد واسطۃ فی صدور الحادث عن القدیم وح لاحاجۃ فی ابطال ہذا الشق الی تکلف التسلسل فی الموانع کما لایخفی قولہ تلک الموانع متعاقبۃ آہ لکونہا متلازمۃ للاعدام المتعاقبۃ فی الحدوث قولہ وعلی الاول یلزم وجود الموانع المرتبۃ ای یلزم اجتماع وجود الموانع المرتبۃ اما الاجتماع فلان کل مانع یستلزم وجود مانعہ فیجتمع نفس الموانع اما الترتیب فلان الاعدام مرتبۃ فی الحدوث وہی تستلزم ترتب الموانع اما الاولی فلان اجتماعہا بحسبہ یستلزم اجتماع الموانع التی تلک الاعدام اعدام لہا والمقدر خلافہ ومع ہذا یلزم المطلوب ایضا واما الثانیۃ فلان الاعدام کما ہی ملزومۃ للموانع لازمۃ ایضا وترتب اللازم بحسب الحدوث فی صورۃ التلازم یستلزم ترتب الملزوم بحسبہ ہذا غایۃ تحریر المرام عند ذوی الافہام وتحریر الجواب علی ماذکرہ الشارح فی بعض رسائلہ ان ہذہ الموانع وان لم تکن مرتبۃ بحسب ازمنۃ ذاتہا من حیث الوجود لکنہا مرتبۃ بحسب ازمنۃ حدوثہا فان حدوث کل منہا مقارن لانتفاء الحادث السابق وحدوث الحادث اللاحق فیجری التطبیق فیہا فان کان تلک الموانع منتفیۃ غیر ثابتۃ نقلنا الکلام الی علل انتفائہا وہکذا فیلزم ان یکون فی الوجود سلاسل غیر متناہیۃ من الحوادث المنتفیۃ الغیر المتناہیۃ وذلک مما لایقول بہ قولہ الوجہ الرابع ما عول علیہ بعض المتاخرین آہ نقض اجمالی وتقریرہ انہ لو صح دلیلکم لزم المحال لان صحۃ دلیلکم مبنی علی جواز تعاقب الحوادث الغیر المتناہیۃ وہی المعدات مع وجود قدیم کالافلاک وتعاقب الحوادث الغیر المتناہیۃ مع وجود قدیم محال فصحۃ دلیلکم مستلزم لہذا المحال قولہ غیر معقول آہ خلاصتہ ان القدیم سابق علی کل حادث ودوام المقارنۃ مع بعض ینافیہ والا لم یکن سابقا علی الکل بل علی البعض فقط ویلزم من تعاقب الحوادث الغیر المتناہیۃ دوام المقارنۃ مع بعضہا والا لابتدات السلسلۃ من بعض الازمنۃ فلا یکون السلسلۃ المتعاقبۃ غیر متناہیۃ

قوله قلت آه خلاصتهان قوله القديم سابق على كل واحد من الحوادث مسلم لكن قوله دوام
المقارنة مع بعض ينافيه مم فان القديم وان فرض انه لم يزل مقارنا مع بعض يصدق
عليه انه سابق على كل واحد منها لانتفاء كل منها دون قديم نعم لو كان مقارنة دائما مع
بعض معين منها لم يكن سابقا على ذلك البعض لكن لزومه مم لا يقال ان المراد من كل احد الكل
الافرادي كما في صدق الكلي على الجزئيات وهو الحكم على كل واحد بلا قيد الانفراد والاجتماع
كما في كل انسان حيوان وبهذه العناية يندفع الايراد بعدم المنافاة بين سبقه على كل واحد
ومقارنته لبعض منها لا شرح يكون الحكم بالسبقة على كل واحد منها بشرط الانفراد لانه اذا اعتبر
مع الحوادث الغير المتناهية لم يكن للقديم سبق عليها لانا نقول ح لا نسلم سبقه على كل حادث
مطلقا بل على سبيل الانفراد على انه اذا تقدم على نفس كل واحد تقدم على كل واحد
اذا اعتبر مع الغير لتاخر المجتمعين عن نفس كل واحد فقط اقول ويمكن التفصي بان دليلكم
لو صح لزم المحال لان صحة دليلكم مبني على كون الحادث معلولا للقديم مع متجدد آخر وهكذا
الى غير النهاية وذلك محال لان المبادي الاول قديمة حاصلة في الازل جميع الحوادث
وكذا كل واحد منها غير حاصلة فيه فلا بد من حادث متحقق قبلها فلزم كونه داخلا في الجميع
وهو ظ وخارجا عنه لتحققه قبل كل واحد هف وهذا الدليل كما يدل على بطلان صدور
الحوادث من قديم بواسطة حوادث موجودة كذلك يدل على بطلان صدور الحوادث
من قديم بواسطة امور اعتبارية فلا يتصور صدور الحوادث من قديم بذلك الطريق
قوله حدوث الكل المجموعي اى حدوث مطلق المجموع وفيه انه اذا تحقق افراد غير متناهية تحقق
مجموعات غير متناهية فكما ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فرد ما كذلك حدوث كل فرد
وكل مجموع لا يستلزم حدوث مجموع ما وانما قلنا ان تحقق افراد غير متناهية مستلزم لتحقق مجموعات
غير متناهية لانا اذا اخذنا جميع الاحاد بحيث لا يشذ عنها واحد جملة حصل هناك مجموع
ثم اذا تركنا واحدا من جملة حصل هناك مجموع آخر وهكذا فاندفع ما اورده الشارح قيل
اراد بالحدوث لازمه يعني ثبوت الابتداء لكل واحد لا يستلزم ثبوت الابتداء للكل المجموعي
الذي هو عين الا فراد فاندفع بحث الشارح قوله فلا يتصور قدم النوع مع حدوث كل فرد

ع
القائل
عبد الحكيم
١٢

اقول لا معنے لازلية الماهية الا استمرارها فى جانب الماضى ولا يلزم من عدم استمرار فرد منها
عدم استمرارها فان دوام المقيد على سبيل البدلية يكفى فى دوام المطلق والا لزم وجود المقيد
بدون المطلق ثم التحقيق انه ان كان المراد من النوع المصطلح فيما بينهم فالدوام باعتبار الماهية
والوجود معا اذ هو موجود فى ضمن الافراد وان كان المراد منه ما يكون عنوانا لملاحظتها
سواء كان ذاتا او ذاتيا او عرضيا فالدوام باعتبار الماهية واعم من ان يكون مع الوجود
اولا وما قال الشارح من ان المراد من القديم النوعى ان لا يزال فرد من افراده فالظاهر
انه يعتبر باعتبار اللازم وبما اعطيناك اندفع ما قيل ان القدم فرع الوجود فكما لا وجود للماهية
الا فى ضمن الافراد لا وجود للفرد المبهم الا فى ضمن الافراد فاذا كان كل فرد حادثا كان فردها
ايضا حادثا ووجه الاندفاع ما تقدم من ان دوام المقيد على سبيل البدلية يكفى فى دوام
المطلق قوله الوجه الخامس آه هذا ايضا نقض اجمالى تقريره انه لو صح دليلكم لزم المحال
لان صحة دليلكم مبنى على جواز التسلسل فى الامور المتعاقبة وهو محال قوله لان حاصل
برهان التضايف آه اقول لنا تقرير آخر لهذا البرهان وهو انه لو ذهبت السلسلة فى
جانب العلة الى غير النهاية لزم انتهاؤه وهو المطلوب بيانه انه لو ذهب السلسلة فى
جانب العلة الى غير النهاية زاد عدد المعلولية على عدد العلية لما فى الشرح ولو زاد عدد المعلولية على عدد
العلية لتحقق فى هذه السلسلة معلول لم يكن بازاء معلوليته علية والا لم يكن زائدا والمعلول
الذى ليس بازاء معلوليته علية لا بد ان يكون منتهى السلسلة بان يكون العلة الاخيرة
هو ذلك المعلول والا فاما ان يكون مبدأ السلسلة او لا هذا ولا ذاك وكلاهما باطلان
اذ المتوسط لا بد ان يكون معلولا لما قبله وعلة لما بعده كالمبدأ لا بد ان لا يكون معلولا
لما قبله قوله واما اذا كان من الجانبين كما فى ما نحن فيه الخ بان لا ينقطع السلسلة لا فى
جانب الماضى ولا فى جانب المستقبل كالامور المتعاقبة ويكفى فى تحقق العلة امكان
المعلول ولا يضر عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فاندفع ما قيل لا يخفى ان التسلسل
من جانب المعلول انما هو بمعنے لا تقف عند حد لا ان التسلسل واقع كما قالوا ان فى
مقدورات الله تعالى وانقسامات الاجسام وفى العدد تسلسلا بمعنے لا تقف مع ان

خروج الانقسامات والمقدورات والاعداد الی الفعل محال قولہ حتی یکا فی المسبوقیۃ التی ہی فی المبدء آہ قلت کما ان فی المبدأ مسبوقیۃ کذلک فیہ سابقیۃ ایضا وانما یلزم ماذکرہ لولم یکن فی المبدأ سابقیۃ اصلا قلنا ان المبدأ مسبوق لآحاد السلسلۃ الصاعدۃ فلا یفید سابقیۃ بالنسبۃ الیہا لامتناع الدور فیتحقق فی المبدأ مسبوقیۃ محضۃ بالنسبۃ الیہا قولہ فیلزم انتہاء السلسلۃ فی الجانبین اما انتہاء السلسلۃ الصاعدۃ فبالواحد الذی فیہ سابقیۃ فقط اذ ہو غیر محتاج الی علۃ حتی یکون فوقہ علۃ واما انتہاء السلسلۃ النازلۃ فبالواحد الذی فیہ مسبوقیۃ اذ لیس ہو علۃ حتی یکون تحتہ معلول قولہ فالدلیل ان کان جاریا آہ حاصلہ منع تخلف المدعی لان المدعی عدم کون السلسلۃ الغیر المتناہیۃ موجودۃ وہو حاصل فی صورۃ التعاقب قولہ فیرد علیہ خلاصتہ ان الدلیل یقتضی عدم وجود السلسلۃ الغیر المتناہیۃ مطلقا سواء کان فی آن او فی زمان او فی دہر وفی صورۃ التعاقب وان لم یکن لہا وجود فی آن لکنہا موجودۃ فی زمان اقول ان لا وجود لمجموع فی ہذہ الصورۃ لا فی مجموع الزمان ولا فی جزء منہ اما عدم وجودہ فی مجموع الزمان فلان المجموع انما یتحقق بعد وجود جزئہ الاخیر وعند وجود جزئہ الاخیر قد انقضی بعض اجزاء ذلک المجموع لان المفروض التعاقب بین اجزائہ وانتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الکل فثبت عدم وجود ذلک المجموع فی مجموع الزمان واما عدم وجودہ فی جزء من الزمان فلانتفاء بقیۃ الاجزاء فی ذلک الجزء فان قلت المجموع عبارۃ عن جمیع الاجزاء وجمیع الاجزاء موجودۃ فالمجموع موجود البتۃ فاقول ان اراد من جمیع الاجزاء فی المقدمتین کل واحد منہا فالصغری ممنوعۃ اذ المجموع لیس واحدا واحدا منہا وان اراد کل واحد فی احدہما والمجموع فی الاخری فتکرار الاوسط ممنوع وان اراد مجموع الاجزاء فیہما فلزم المصادرۃ اذ الکبری عین النتیجۃ حینئذ قولہ بل للوجود عندہم آہ قال الشارح فی بعض رسائلہ انہم یقولون نسبۃ المتغیر الی المتغیر ہو الزمان ونسبۃ الثابت الی المتغیر ہو الدہر ونسبۃ الثابت الی الثابت ہو السرمد قولہ ثم لا یخفی آہ خلاصتہ انہ اذا سلم جریان التطبیق فالمحذور اللازم منہ اعنی الانتہاء علی تقدیر عدم مساواۃ الجزء للکل ہو لازم فی صورۃ التعاقب سواء قلنا بوجود السلسلۃ اولا والفرق بین الجوابین ان الاول

مبنی علی وجود السلسلة دون الثانی کما ان الثانی تمام ایضا **قوله** فلیتامل اشارة الی منع لزوم المساواة علی تقدیرات یکون بازاء کل واحد من الزائد واحد من الناقص فان الغیر المتناهی یقتضی لذاته ان لا یقف فی التطابق اصلا سواء کان مع الناقص اوغیره والا لم یکن غیر متناه الا تری ان جنب الشهور اکثر من السنین مع ان السنین لا تقف فی التطبیق مع الشهور وقد اجیب عنه بان المراد بالمساواة ان یکون الناقصة کالزائدة فی اشتمال کل منها علی ما یشتمل علیه الآخر ولا یظهر الزیادة فی الجملة الزائدة فی جانب المبدأ فوجودها بعدمها اقول کما ان التطابق غیر مستلزم للمساواة کذلک غیر مستلزم لاشتمال کل منها علی ما یشتمل علیه الآخر والسند امر من ان غیر المتناهی یقتضی لذاته ان لا یقف فی التطابق اصلا سواء فرض مع الزائد اوغیره من غیر اشتمال کل منها علی ما یشتمل علیه الآخر فتامل **قوله** قلت ان کفی آه اقول یکفی التطبیق الاجمالی قوله فهو جار فی غیر المرتبة قلنا ممنوع اذ لیس المراد من التطبیق الاجمالی هو ملاحظة ان کل واحد من الزائد بازائه واحد من الناقص والا وعلی الاول لزم التساوی وعلی الثانی انقطاع الثانی والا یکفی فی الابطال فرض جملتین احدهما زائد والاخری ناقص لظهور انه من المعلوم بالضرورة ان لیس بازاء کل واحد من الزائد آحاد من الناقص ولا حاجة الی فرض مطابقة المبدأ بالمبدأ وما بعده لما بعده وهکذا وکذا لا حاجة الی الترتیب المذکور فی البرهان وبطلانه ظاهر اذ بهذا القدر لا یلزم انتهاء السلسلة فی جانب اللاتناهی وان یکون بما فوق مبدأ الجملة الثانیة فح لا یظهر الخلف بل المراد ان کل واحد من الزائد ان یکون بازائه ناقص بالترتیب المذکور وهو ان یکون بازاء الاول منه اول من الناقص وبازاء الثانی منه ثان من الثانی وهکذا والا یکون علی الاول لزوم التساوی وعلی الثانی الانقطاع وهو بهذا المعنی غیر جار فی غیر المرتبة لفقدان الترتیب الماخوذ فی مفهومه والسر فیه ان المحذور الثانی انما یلزم بانتقال الزیادة من جانب المبدأ الی جانب اللاتناهی ففی المرتبة انما ینتقل لتحقق الجانبین فیها جانب المبدأ وجانب اللاتناهی فلو فرض فیها التطبیق بذلک الترتیب ینتقل الزیادة من جانب الی جانب ولا تبقی فی الاوساط بخلاف غیر المرتبة اذ لیس

فیہا جانب للاتناہی وکذا لیست فیہا اوساط بل المجموع غیر متناہ فلا تحقق الزیادۃ
فی جانب اللاتناہی ولا فی الاوساط بل فی المجموع فلا یظہر التخلف فتامل قولہ بل لہم
ان یدفعوا آہ قال فی بعض رسالہ ان سلم جریان التطبیق فیہ یمنع لزوم الانقطاع
علی تقدیر ان یکون فی الکل مالا یکون بازاءہ شئی من سلسلۃ الجزء لان تلک الزیادۃ
یمکن فی الاوساط فلا یلزم الانتہاء وتوضیحہ ان السلسلۃ الغیر المتناہیۃ المرتبۃ لاشک
فی زیادتہا علی السلسلۃ المبتداۃ فیما فوق مبدءہا ولیفرض التطبیق فینقل الزیادۃ الی
جانب اللاتناہی اذ لا یعقل الزیادۃ فی الاوساط لاتساق النظام للآحاد فلا بد ان یکون
فی الطرف فیلزم التناہی واما فی الغیر المرتبۃ فلا مانع من الزیادۃ فی الاوساط فلا یلزم تخلف نعم
کلما قیل فی غیر المرتبۃ انحصل للاوساط الا بالفرض وبحسب الجعل فبحسب الجعل والاعتبار لم یبق الاوساط اوساطاً
فلا یبقی الزیادۃ فی الاوساط ولا فی المبدا لاعتبار التطبیق فیہ والحق فی الجواب ما تقدم
من عدم جریان التطبیق فیہا ومن عدم تحقق جانب اللاتناہی حتی ینقل الزیادۃ الیہ وقد
اورد علی تقریرہ بان عدم امکان تطبیق واحد بواحد بحیث یظہر الزیادۃ فی الجہۃ الاخری
محل بحث وانما یثبت لو کان وقوع الزیادۃ فی الاوساط لازما وہو ممنوع قولہ لان الامور
الغیر المتناہیۃ مطلقا تستلزم للترتیب آہ اقول ہذا مبنی علی وجود المجموع ووجودہ فیما اذا
لم یکن بین اجزاءہ حاجۃ ممنوع فان قلت ان المجموع عبارۃ عن جمیع الاجزاء وجمیع الاجزاء
موجودۃ فالمجموع موجود وسواء کان بین اجزاءہ حاجۃ ام لا قلت اما اولاً فلانہ لو تم دلیلکم
لزم من تحقق زید وعمرو تحقق اجسام غیر متناہیۃ والتالی باطل بیان الشرطیۃ انہ اذا تحقق
زید وعمرو تحقق مجموع وہو موجود ثالث والا لم یتحقق مجموع ہف واذا تحقق ثلث موجودات
تحقق مجموع وہو موجود رابع وہو المجموع فاذا تحقق اربع موجودات تحقق موجود خامس
وہکذا ولاشک ان المرکب من الاجسام جسم البتۃ فثبت انہ اذا تحقق زید وعمرو تحقق اجسام
غیر متناہیۃ واما بطلان التالی فلانہ اذا تحقق اجسام غیر متناہیۃ فلا یسعہا ہذا العالم
ویسعہ یسع المجموع زید وعمرو واقل من ذراع ہف واما ثانیاً فلانہ ان اراد بجمیع الاجزاء
کل واحد واحد فی المقدمتین فالصغری ممنوعۃ اذ المجموع لیس کل واحد منہا وان اراد

علی الموارد جلد یاء ہشتم ۵

مجموع الاجزاء فی کل منها فالکبری ممنوعۃ لان المجموع موجود ثالث مفروض مثلا انما ہو وجود کل واحد من زید وعمرو فلا یلزم من وجود کل منہا وجود مجموعہا الذی ہو موجود ثالث بل یکاد ان یکون مصادرۃ اذ الکبری ح عین النتیجۃ واما ثالثا فلانا لا نم ان المجموع عین جمیع الاجزاء بل المجموع ہو الموجود الواحد الحاصل عن نفس جمیع الاجزاء وتوضیحہ ان الاجزاء مثلا عشرۃ موجودات معروضۃ لعشرۃ وجودات کل واحد منہا موجود بوجود واحد والمجموع موجود معروض بوجود واحد اذ الموجود الواحد لا یکون موجودا باکثر من وجود واحد فالمجموع الذی ہو موجود بوجود واحد کیف یکون عین عشر موجودات معروضۃ لعشرۃ وجودات والا لکان للمجموع احد عشر وجودات وایضا علیۃ الجزء لیست علی سبیل البدلیۃ فلما یکون وحدہ مقدما علی الکل یکون مع الاجزاء الباقیۃ فلو کان جمیع الاجزاء عین الکل لزم تقدم الشئ علی نفسہ قال المحقق الطوسی فی نقد المحصل القول بان مجموع اجزاء الماہیۃ ہو نفس الماہیۃ لیس بصحیح لان الجزء مقدم علی الکل بالطبع والاشیاء التی کل واحد منہا مقدم علی شئ متاخر عنہا یمتنع ان یکون نفس المتاخر ویجوز ان یصیر عند الاجتماع ماہیۃ ہی المتاخرۃ انتہی کلامہ وقد اورد صاحب المواقف علیہ وتقریرہ علی ما فی شرحہ انہ لو لم یکن جمیع الاجزاء نفس الماہیۃ فاما ان یکون داخلا فیہا فلا یکون جمیعا او خارجا عنہا فلا تکون اجزاء اقول یمکن الجواب بانا نختار ان جمیع الاجزاء خارج عنہا قولہ فلا تکون اجزاء قلنا ذلک غیر مضر لان الجزء انما ہو واحد واحد لا الجمیع ہذا وبما علیناک اندفع ما قیل ان العلۃ التامۃ فی المرکبات لیست متقدمۃ علی المعلول لان المادیۃ وکذا الصوریۃ داخلۃ فیہا والمعلول انما ہو عبارۃ عنہا فلا یکون متاخرا عنہا کاجزائہ ووجہ الاندفاع ان المعلول موجود ثالث والداخل فیہا موجودان لا ثلثۃ موجودات حتی یلزم عدم تاخرہ عنہا کعدم تاخر اجزائہ منہا ولا یلزم ایضا من دخول کل منہا دخول مجموعہا والا لزم دخول المجموع فی نفسہ بحث قولہ فیکون المجموع الاول متناہیا الخ لانہ زائد علی الاثنین بعدد المجموعات والزائد علی المتناہی بالقدر المتناہی لا بد ان یکون متناہیا بالضرورۃ

والفرق بين الاول والثاني ظاهر لان الترتيب بالذات في الاول وباعتبار العارض وهو العدد في الثاني وايضا الفرق ان الجملة الاولى في التقرير الاول كل لما بعدها وكذا ما بعدها كل لما بعدها وهكذا وفي الثاني ان الجملة الاولى جزء لما بعدها وكذا ما بعدها جزء لما بعدها وباعتبار حمل الواحد والاثنين والثلثة على العدد قال فان قلت انما يلزم ما ذكرتم آه اي الترتيب بين آحاد الجملة باعتبار الترتيب في الاعداد وانما يلزم لو كان العدد مركبا من الاعداد التي تحته وهو ممنوع قوله كما اشتهر عن آه حاصله انه ليس العدد مركبا من الاعداد التي تحته لانه لو تركب لزم ان يكون لشئ واحد اكثر من ماهية والتالي باطل فالمقدم مثله وبيان الملازمة انه لو تركب العشرة مثلا من العدد الذي تحته لتركب من ستة واربعة وسبعة وثلثة وثمانية واثنين وخمسة خمسة اذ تركبه من اثنين منها ليس اولى من تركبه من اثنين آخرين ولما كان كل من الاثنين منها كافيا في حصول العشرة يكون لها ماهية متعددة اذ اختلاف الاجزاء مستلزم لاختلاف الكل والا لزم التبدل في الذاتيات واما بطلان التالي فظاهر فثبت ان العدد ليس بمركب من الاعداد بل من الوحدات فاندفع ما قيل[١] انه لا يلزم من تركب العدد مما تحته من الاعداد تعدد ماهية ذلك العدد غاية ان يكون ذلك العدد مركبا من امور متخالفة الحقيقة كالحيوان المركب من العناصر الاربع المتخالفة في الحقيقة مثلا ولا تعدد في ماهية الحيوان ووجه الاندفاع ان الاثنين منها كالستة والاربعة فقط كافيان في حصول العشرة وكذا سبعة وثلثة ايضا كافيان فيرد باستلزام اختلاف الاجزاء اختلاف الكل يلزم تعدد ماهية العشرة واما عدم تعدد الماهية في الحيوان فلعدم كفاية بعض العناصر فيه بل مجموع الاربع يحصل الحيوان وكذا لا يقال[٢] ما يلوح من الحواشي القطبية على حكمة العين من انه في استحالة التقويم مثل هذه الامور لشئ واحد نظرا لاشتمال بعض هذه الامور على البعض الآخر انتهى وتوضيحه ان السبعة والثلثة شامل لمجموع الستة والاربعة على سبيل التناول وكذا الستة والاربعة شامل لمجموع الثلثة والسبعة وكذا الثمانية والاثنان شامل للسبعة والثلثة وكذا الستة والاربعة فحاصل كل من اثنين منها واحد فلا يلزم من تركب العشرة

[١] القائل يوسف علي ١٢

[٢] القائل يوسف علي ١٢

مثل هذه الامور جمیعا تتعدد فی ماهیتها حتی یلزم الخلف وتوجیه الاندفاع انه لیس حال
کل اثنین منها واحدا فالتعدد فی الماهیة والتبدل فی الذاتیات لازم وتوضیحه ان
العشرة اذا کان مرکبا من ثمانیة واثنین فترکبه من ثمانیة وحدات ومن ثمانیة التی هی
موجود تاسع ومن کل وحدتین ومن اثنین الذی هو موجود ثالث فیکون جملة الاجزاء
عشر وحدات وموجودان آخران وهما الثمانیة والاثنان فحقیقتها مجموع عشر وحدات
ونفس الثمانیة والاثنین واذا فرض ترکبه من الستة والاربعة کان اجزاؤه ستة وحدات
ونفس الستة واربع وحدات ونفس الاربعة فحقیقتها مجموع عشر وحدات ونفس الستة
والاربعة ولا یخفی ان الثمانیة جزء لتلک الحقیقة للعشرة دون هذه الحقیقة لعدم دخوله فی
جزئیها فهو جزء تارة ولیس بجزء اخری وان هذا الا التعدد فی الماهیة والتبدل فی الذاتیات
فان قیل ان العشرة لیست مرکبة من عشر وحدات ونفس الستة والاربعة فحسب بل هو مرکب من عشر وحدات
ونفس الستة والاربعة ونفس الثمانیة والاثنین ومن عدد آخر تحته قلت فح لا یکفی کل من
اثنین منها فی حصول العشرة وکفایة کل من اثنین منها فی حصوله ضروری وانما قلنا ان العشرة
اذا ترکبت من ثمانیة واثنین یکون ترکبه من عشر وحدات لاستلزام جزئیة العدد بجزئیة
الوحدات له وبیان ذلک ان الاثنین مرکب من وحدة وحدة فقط فکل واحد من
وحدتین جزء الاثنین والثلثة من الاثنین مع وحدة فاجزاؤه ثلث وحدات ونفس
الاثنین الذی هو موجود مغایر لکل واحد من الوحدتین اللتین هما جزءا الاثنان لم یکن
الاثنان موجودا والاربعة مرکبة من ثلثة مع وحدة فاجزاؤه اربعة وحدات ونفس الاربعة
والثلثة وکذا الخمسة مرکب من اربعة فاجزاؤه خمس وحدات ونفس الاربعة والثلثة
والاثنین وهکذا فثبت ان ترکب العدد من الواحدات التی یبلغ جملتها ذلک العدد
لازم سواء فرض ترکبه من الاعداد التی تحته او من الوحدات ومن ههنا ظهر دلیل آخر
علی ان العدد لیس مرکبا من الاعداد وتقریره ان الوحدات التی یبلغ جملتها ذلک
العدد حاصل فیه البتة ویکفی فی حصوله من غیر حاجة الی الاعداد التی تحته والاعداد
التی تحته لا تکفی فی حصوله بل لا بد معها من تلک الوحدات فلیس الاعداد التی تحته عین

ماهية ذلك العدد لعدم كفايتها في حصوله ولا جزء له لكفاية تلك الوحدات في حصوله وكذا
اندفع ما ذكره اش بقوله قلت هذا الكلام انما يتمشى الخ ووجه الاندفاع ان اختلاف الاجزاء
مستلزم لاختلاف الكل سواء كانت الاجزاء مركبة من مادة وصورة او يكون امتيازها
بخصوصية المادة فحسب لا يقال هذا غير مضر للشارح فانه لازم على القول بتركب العدد
من الوحدات اذ العدد على تقدير نفي الصورة محض الوحدات فتركبه منها عين تركبها
منه الا ترى ان الاثنين اذا كان وحدة وحدة فجزئية وحدة وحدة عين جزئية
الاثنان لانا نقول ان الاثنين موجود ثالث مغاير لكل واحد من
الوحدتين فجزئية كل واحد من الوحدتين ليس عين جزئية الاثنين والالزم جزئية الشيء لنفسه
واورد ايضا ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات
من حيث انها معروضة للهيأة الاجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد حقيقة محصلة وشيء مركب
والوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك ودخولها في العدد حقيقة لا يستلزم دخولها
فيه من تلك الحيثية كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة اقول ان حيثية العروض
فان دخلت فيه لزم اعتبار الجزء الصوري فيه ايضا وان خرجت عنه يكون هو الوحدات
المحضة فتامل **قوله** هذا الكلام آه اي تركب العدد من الوحدات لا من الاعداد التي تحته
انما يتمشى اذا كان لكل عدد صورة نوعية مغايرة لوحداته اما اذا كان محض الوحدات فلا يتمشى
ذلك بل دخول الوحدات هو بعينه دخول الاعداد اقول قد مر ان دخول كل واحد من
الوحدتين ليس عين دخول الاثنين والالزم دخول الاثنين في نفسه **قوله** بان العدد
محض الوحدات قال شمس الجيلاني في حاشيته على شرح حكمة العين هذا مخالف لما تقرر من
ان كل مركب حقيقي لا بد فيه من افتقار بعض اجزائه الى بعض آخر منها اقول لعل المراد ان
المركب الحقيقي الذي له وحدة حقيقية لا بد من افتقار بعض اجزائه الى البعض لا ان
مطلق المركب الحقيقي لا بد ان يكون لبعض اجزائه حاجة الى الباقي على ما في شرح المواقف
واما العسكر فانه عبارة عن مجموع الآحاد فقط وهو موجود بلا شبهة الا انه ماهية وحدتها اعتبارية
والكلام في الماهية الحقيقية الواحدة انتهى وهذا صريح في ان المراد ما ذكرناه لا ما ذكره وقيل

سلـ الموصليه الواحد ١٢
سلـ التقابل يوسف الكوسج ١٢

ان للعدد جزءا صوريا لان الوحدة ليست من المقولات ولا من جزئياتها وعند بعض من مقولة الكيف وعلى اى حال فالكثير ايضا وحدة فان كل كلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على الكثير منها فما يصدق عليه الوحدة كيف يصدق عليه العدد الذي هو من مقولة الكم اقول لا نم ان كل كلي يصدق على كثيرين من افراده كما يصدق على واحد منها فان كل جزء لزيد يصدق عليه انه جزء لزيد ولا يصدق على جميع الاجزاء انها جزء له وكيت شعري ماذا يقول في الواحد الحقيقي بمعنى ما لا تعدد فيه بحسب الاجزاء ولا بحسب الصفات والاعتبارات فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه واحد بذلك الذي يدل على نفي الصورة فيه ما مر من ان الوحدة التي تبلغ جملتها ذلك العدد يكفي في حصول ذلك العدد من غير حاجة الى انضمام موجود آخر فان العشرة مثلا عشر موجودات لا احد عشر وايضا انا نعلم ضرورة ان الاعداد سواء في نحو التركيب على تقدير وجود الجزء الصوري ليست كذلك قوله ثم عدم تركيب العدد آه اقول يعني ان الدليل المذكور جار في الاعداد جار في المعدودات ايضا وتقريره ان معروض العشرة مثلا ليس مركبا من معروض الاعداد التي تحته فان تركبه من معروض ستة واربعة ليس اولى من تركبه من معروض سبعة وثلثة ولا من غيره من معروضات الاعداد التي تحتها فاما ان يقال بتركبه من معروضها جميعا فيلزم ان يكون الاجزاء المتخالفة متغايرة ويتعدد تمام ماهية شيء واحد وهو محال واما ان يقال بنفي تركيبه من معروضها جميعا ولما بطل الاول تعين الثاني قوله ولا عينا له اقول لما كانت المغايرة اعم من ان تكون حقيقية او اعتبارية والاعتبارية لا تنافي العينية صرح الشارح بنفي العينية بقوله ولا عينا له فلا يرد ما قيل بعد ما اثبت المغايرة بين المجموعين لا حاجة الى نفي العينية قوله وعلى ذلك اى على كون معروض العدد الاقل جزءا لمعروض العدد الاكثر يبتني ما اختاره بعض المحققين آه ووجه الابتناء ان انتفاء الجزئية انما يتصور بانتفاء وجود المجموع الاقل وبانتفائه ينتفي وجود مطلق المجموع الذي لا اتصال بين اجزائه وبانتفاء وجود مطلق المجموع لا يستند المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة اما المقدمة الاولى فلانه لو كان موجودا فلا شك ان ذلك المجموع مغاير للمجموع الاكثر فاما عين المجموع الاكثر او خارج

عنه او داخل فيه الى آخر ما ذكره في الشرح وأما المقدمة الثانية فلانا نعلم بالضرورة انه
لا فرق بين مجموع زيد وعمرو وبين مجموع المبدأ أو معلوله في كون احدهما موجودا فيه وكذا
بين سائر المجموعات التي لا اتصال بين اجزائها مع وجودها وأما المقدمة الثالثة فظاهرة
فلا يرد ما قيل[1] وجه الابتناء على الجزئية التي كان الكلام فيها غير ظاهر عندي بل لا يظهر محل
ههنا ان الاثنين مثلا موجود مع الثلاثة ايضا اعلم ان الشارح في بعض رسائله قد اختار
ابتناء ما اختاره بعض المحققين من مذهب الفلاسفة على وجود المجموع لا على الجزئية وهذا اظهر
وقيل[2] في شرح قوله وعلى ذلك اي على كون معروض الاثنينية مغايرة لمعروض الثلاثة يبتني
ما اختاره بعض المحققين حيث قال باستناد المعلولات الكثيرة الى آ ب ج في مرتبة واحدة
بدون اعتبار الهيأة الاجتماعية معه لكونه موجودا خارجيا فلو لم يكن المجموع غير الآحاد لما حكم
باستناد المعلولات الكثيرة اليه اقول على هذا ليس لقوله وعلى ذلك آه زيادة نفع فان التغاير
بين المجموع الاقل والاكثر بديهية غير محتاجة الى مثل هذه التاييدات فتامل **قوله** والخارج
عن جميع الممكنات آه فلو لم يكن المجموع الاقل جزء المجموع الاكثر لا يلزم ان يكون الخارج
من مجموع الممكنات هو الواجب لذاته لجواز ان يكون الخارج هو المجموع الاقل **قوله**
فعلم ان المتعدد الاقل آه اي فعلم ما ذكر بعض المحققين من مذهب الفلاسفة من ابتناء
المعلولات المتكثرة الى الامور الموجودة ومن الدليل المشهور على اثبات الواجب من
غير توقف على بطلان الدور والتسلسل ان المجموع الاقل جزء للمجموع الاكثر **قوله** وما يتوهم
من انه آه قد مر الكلام فيه فلا تغفل **قوله** فان قلت فعلى ما ذكرت آه هذا الكلام يحتمل الايرادين
احدهما انه على تقدير عدم اشتراط الترتيب في جريان التطبيق يلزم ان يكون معلومات الله
متناهية والا لكان العلم غير متناه فانتقض البرهان بها باعتبار وجودها العلمي وثانيهما انه على تقدير
عدم اشتراطه فيه يلزم ان يكون معلومات الله تعالى متناهية والا انتقض البرهان بها باعتبار
نفسها فحمل الشارح اولا على المحتمل الاول واجاب بقوله قلت لو كان علم الباري تعالى الخ وحاصله
منع كون علمه تعالى تفصيليا حتى يكون غير متناه ثم رد الجواب بقوله فان قلت معلومات الله تعالى
آه حملا على المحتمل الثاني وحاصله منع مطابقة الجواب للسوال لان حاصل السوال

[1] القائل يوسف الحلبي ١٢
[2] القائل عبد الحكيم ١٢

ابطال عدم تناهی المعلومات باعتبار نفسها لا عدم تناهی صورها العلمیۃ فعدم کون
علم الباری تعالی بالتفصیل لا یطابق ہذا قولہ بجاز ان یکون علمہ تعم واحدا بسیطا ای
صورۃ واحدۃ متعلقۃ بمعلومات کثیرۃ وتلک الصورۃ غیر مشارکۃ لہا فی الحقیقۃ وکذا
لیس ہناک صورۃ متعددۃ موجودۃ بوجود واحد حتی یلزم حمل البعض علی البعض ولیس
ہذا الاجمال کعلم افراد الانسان فی کل انسان کذا حتی لا یتمیز بعضہا عن بعض فلا یکون
ایجادہ تعم بالاختیار بل کعلم النحوی باللفظ والمعنی والوضع والمفرد فی کل فاعل کذا ولیس
ہذا الاجمال ادون من التفصیل حتی یلزم من عدم کونہ تعم عالما بالتفصیل نقص کما لا یلزم
من انتفاء التخیل عنہ نقص فی ذاتہ تعالی وقیل لدفع المحذور الثانی ان علمہ تعم بالاشیاء
المقدورۃ وجودہا تفصیلی واما العلم بالاشیاء التی لا وجود لہا اصلا فبالاجمال قولہ ولذلک
ذہب الفلاسفۃ آہ ای لاجل کون علمہ تعم واحدا بسیطا ذہب الفلاسفۃ الی ان علمہ
سبحانہ اجمالی اذ بساطۃ علمہ تعالی عندہم لا یتصور بدون کونہ عالما بالاشیاء بالاجمال
لا یقال یلزم ح تفصیل الشیٔ بنفسہ اذ العلم البسیط ہو العلم الاجمالی لما اقول علی تقدیر
کونہ تعالی علما بشیٔ بہ قوۃ ایضا بسیطۃ لکن بساطۃ العلم لا تجوز ہذا الطریق عندہم لہذا
ذہب الی ان علمہ سبحانہ تعالی بالاجمال ولیس معناہ لاجل جریان الدلیل فی
علمہ تعالی ذہب الفلاسفۃ فاندفع ما قیل لیس قولہم یکون علمہ تعالی بسیطا اجمالیا لئلا یلزم
تناہی معلوماتہ بل لئلا یلزم تکثر فی ذاتہ وصفاتہ لکن لا یکون ح قولہ وذہب بعضہم
الی نفی آہ معطوفا علی قولہ ذہب الفلاسفۃ وکذا اندفع ما قیل لا وجہ لذہاب الفلاسفۃ لانہم
یقولون بوجود النفوس الغیر المتناہیۃ ولا یقولون باستحالۃ الغیر المتناہیۃ مطلقا والدلیل
المذکور لم یظہر لہم بل ہو من خواص الش کما اشار الیہ بقولہ ولی ہہنا کلام آہ قولہ قلت
علی تقدیر حدوث العالم آہ حاصلہ ان البرہان غیر جار فی معلوماتہ تعالی لا باعتبار نفسہا
ولا باعتبار وجودہا العلمی اما عدم الجریان باعتبار الوجود العلمی لانہا متحدۃ فی علمہ تعالی
واما عدم الجریان باعتبار نفسہا فلان الموجود منہا متناہ وغیر المتناہی غیر موجود علی تقدیر
حدوث العالم ومن جملۃ شرائط الجریان فیہا وجودہا فی الخارج وا الاصوب ایراد ہذا الجواب

اولا وترک الجواب الاول قوله اعلم ان المتکلمین آه ای اکثرهم فان بعضهم قائلون بالوجود الذهنی کما فی شرح المواقف قوله ولما کان من اجلی البدیهیات آه اقول لانم ذلک لان قولنا زید سیوجد قضیة صادقة ولیس الحکم فیها علی صورة زید قائمة بالذهن والا لکانت القضیة کاذبة لامتناع انتقال الحال عما یحل فیه بل علی ذات زید لیس بموجود فی الخارج ولا فی الذهن وهو معلوم لامتناع الحکم علی المجهول المطلق فتحقق التعلق بین العالم والمعدوم الصرف لا یقال ان زیدا نفسه لیس بمعدوم صرف اذ المعدوم الصرف ما لا یکون ذاته ولا صورته موجودا اصلا وفی المثال المذکور وان لم یکن ذاته موجودا لکن صورته موجودة فی الذهن لانا نقول منشأ الاستحالة اما کون التعلق اضافة وهی لا تتحقق الا بعد تحقق کل واحد من المتضایفین نفسها واما امر آخر فان کان الاول فذلک باطل لان احد المتضایفین فی المثال المفروض زید نفسه لا صورته والمحکوم علیه وهو نفسه غیر موجود انما الموجود صورته المغایرة له بالشخص فاذا تحققت الاضافة وهو التعلق بین العالم وذات زید غیر موجود باعتبار ذاته فلم لا یجوز ان یتعلق ههنا بین العالم وبین شیء غیر موجود اصلا لا باعتبار ذاته ولا باعتبار صورته وان کان الثانی فلا بد من بیان ذلک الامر حتی ینظر فیه قوله ثم اقول کما ان البعد آه اقول لما کان القول بتناهی الزمان مستبعدا جدا وعدم تناهیه مستلزم لازلیته فدفع اولا ذلک الاستبعاد بان نهایة التوهم کتوهم المکان غیر متناه مع انه متناه بالاتفاق ثم ورد ثانیا علی ما استدلوا بقولهم انا نجزم آه فتفکر

تمت

الحمد لله علی طبع الحاشیة الرشیقة المعانی الدقیقة المبانی للحبر المحقق والبحر المدقق للسید الباقر الجاسی
رحمه الله خالق الاناسی علی شرح العقائد الجلالی الی مدرس الاقاصی والاعالی بمقابلة
النسخ الصحیحة وصحة التصحیح تحت ادارة الراجی من الله لطف ابی الفیض محمد یوسف
فی مطبعه الیوسفی سلخ شوال المکرم سنة ثلث عشر بعد الف وثلثمائة
من هجرة رسول الثقلین علیه وعلی آله الصلوة
الی بقاء الثقلین



بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس عن الافكار الروحانية وتنزه عن الانظار الروحانية تعالى عن المتغيرات وتحاشا عن المتبدلات توحد بالوجود الازلية وتفرد بالوجوب السرمدية خصص حبيبك ومحبك سيد كافة الموجودات الذي وقع في حقه لولاك لما خلقت السموات سيدنا ورسولنا مولانا محمدا وعترته الانجبين وندمائه الاقربين بافضل صلواتك انك انت ذو الفضل العظيم والطول القديم وبعد فان احوج المربوبين الى الرب الغني كرم الله العلوي يقول ان شرح العقائد للمحقق الفهامة والمحقق العلامة قمقام الزمان جلال الملة والدين الساكن الدوان لما كان مشتملا على عقد عسيرة الحل ومعضلات عويصة الدفع وكانت نفسي اذا التفتت اليها تجد حلها وازاحتها بقدر وسعها فاجرت مستعينا بالله ومتوكلا عليه على شروع شرح مشتمل على الحل والازاحة وان كان مثل شرحنا على هذا الشرح العظيم كالبعوضة والثعبان فانما متاعنا قليل والمرجو من الكرام الماهرين والكبار العارفين ان يصلحوا مواقع الخلل والفساد بشرط الاعراض عن الجور والعناد والاغماض عن الاعتساف والروية عن امين الانصاف ولا مشاحة في ذم ضعفاء العقول فان المامول ان لا يذمه الفحول فليذمه ذو الغشاوة الوهمانية وليمدحه اولو القرابة العقلانية هذا ومن الله الاستعانة وعليه الاعتماد في البداية والنهاية قوله يستلزم تقدم عدمه على وجوده الخ نقل عن الشيخ

انہ قال للمعلول فی نفسہ ان یکون لیسا ولہ عن علتہ ان یکون ایسا والذی یکون للشئ
فی نفسہ قدم عند الذہن بالذات من الذی یکون لہ عن غیرہ فیکون کل معلول ایسا بعد لیس
بعدیۃ بالذات واورد علیہ الشارح اشکالا فی حواشیہ علی الشرح الجدید للتجرید وھو ان الممکن فی
نفسہ لیس بمعدوم کما انہ فی نفسہ لیس بموجود والمحشی اشکالا وھو ان العدم لو کان جزءا
من العلۃ لزم اجتماع النقیضین وحاول بعض الفضلاء المحققین تحقیق المقام بحیث یسقط
منہ ہذہ المعضلات وقال ان الممکن وجودہ زائد علیہ فھو فی حد ذاتہ لیس بموجود وہذا السلب
واجب بالنظر الیہا کما ان الوجود والمقابل لہ ممتنع بالنظر الیہا وذلک لا ینافی امکان الوجود
واللاوجود لا فی حد الذات بل یؤکدہ فہذا السلب فی مرتبۃ الذات علی معنی ان تلک المرتبۃ
مصداقہ ومقدم علی الوجود فی مرتبۃ العارض علی نحو تقدم الذات علی العارض انتہی فاثبات
ان للممکن سلبا وھو السلب الاولی کان محمولا علیہ حملا ذاتیا علی معنی ان مطابق الحمل ومصداقہ
او نفسہ لا غیرہ وان کان السلب لطاری لا یکون علی ہذہ الشاکلۃ بل کان مستفادا من
غیرہ واثبت من ہذا ان ہذا السلب لا ینافی امکان الوجود والعدم لا فی حد الذات ان الوجود
فی مرتبۃ العارض لیس نقیضا لہ بل النقیض انما الوجود فی مرتبۃ الماہیۃ حتی یلزم من اجتماعہا
اجتماع النقیضین وقال فی موضع آخر الماہیۃ من حیث ہی معدومۃ ولا یلزم عند انضمام
الوجود الیہا اجتماع النقیضین لان نقیض الوجود فی مرتبۃ العارض سلب الوجود فی ہذہ
المرتبۃ لا سلب الوجود فی مرتبۃ الماہیۃ اقول لا خفاء علی ذی الغریزۃ السلیمۃ ان نقیض
الوجود فی مرتبۃ العارض انما ہو رفعہ بان یکون الظرف قیدا للموضوع لا علی ان الظرف
قید للرفع ای رفع المقید لا الرفع المقید فاذن تلک المرتبۃ اما تقرر فیہا الوجود فی مرتبۃ
العارض او سلبہ والوجود ضروری السلب فلا جرم ان یکون السلب متحققا فیہا کما تحقق
العدم الذی یعبر عنہ بالعدم الذاتی لان ارتفاع النقیضین محال مطلقا عندہ کما نص
علیہ فی ذلک الموضع فمتی انضم الوجود الیہا اختلط بنقیضہ ثبتۃ وما ہل ہو الا اجتماع النقیضین
والانسب ان یقال ان ارتفاع النقیضین فی بعض انحاء نفس الامر من لحاظات العقل
ولحاظ مرتبۃ الماہیۃ بما ہی ہی ثابت ولیس فیہ استیجاب ارتفاعہا فی نفس الامر لانہ اوسع

منه كما ان الخروج من دار من دور البلد ليس مستوجبا للخروج من البلد لكونه وسيعا منها و تحقيق
ان العدم ليس علة لوجوده فان حالة انما هو كحال الامكان على معنى ان مطابق حمل الامكان
ومصداقه ليس هو الا نفس الذات كما سيتجلى عليك من بعيد هذا فلذا مصداقه نفس الذات
لا غير ولا شك ان العلة بما هي العلة لم يكن مصداقها نفس ذات الماهية ومما ينبغي ان يعلم
من ههنا انه لو بين مراد الفلاسفة من تقدم العدم الذاتي على الوجود بان العقل اذا لاحظ
الى ممكن بجائز الذي كان ليس متقررا في حد نفسه متقررا بالعلة التام تقررا استمراريا كان يحكم ان اول ما ينتزع
من نفسه بنفسه هو سلب الوجود والوجود انما اخذ منه متاخرا عنه لا ان العدم امر زائد
على ذاته متوقف عليه الوجود كما يعرفه جمهور الناس لكان الى سبيل نقاش ولكن من المتحيرين
قوله وانت خبير الخ منع مع السند على لزوم التسلسل المستحيل بانا لا نم الاستحالة اذا كان
حدوث ممكن بحدوث امر آخر وذلك لحدوث بحدوث آخر وهكذا حتى يلزم التسلسل لجواز
ان يكون الاسباب الحادثات معدا سابقها للاحقها وعندهم من شرائط استحالة التسلسل
الاجتماع قوله ودعوى ان المعدات الخ اشارة الى المنع على المقدمات الذي اجيب به
عن المنع السابق بتغير الدليل اليه وتحريره ان المعد لا بد لوجوده وعدمه من زمانين
آما انه واجب لها من زمان فلان بعض المعد قبل بعض قبلية لا توجد مع البعدية وكل قبلية
هذا شانها زمانية لان تقدم الشئ المتقدم ليس باعتبار نفس ذاته لان الذات قد توجد مع
ذات المتاخر بخلاف القبلية ولا باعتبار لازم ذاته لامتناع انفكاك اللازم عن الملزوم
وتحقق الملزوم مع المتاخر ولا بنفس عدم المتاخر اذ قد يكون بعد وجوده ايضا ولا باعتبار
امر مركب من نفس وجود المتقدم واعتبار نفس عدم المتاخر اذ قد يتحقق هذه الهيأة التركيبية
بعد الذات الفاعل لاتصافه بالقبلية والمعية والبعدية فلا بد من ان يكون معروض
القبلية والبعدية امرا يكون عروضها له لذاته لبداهة امتناع تحقق ما بالعرض بدون ما بالذات
ولو قدر متحرك ا يقطع مسافة بالحركة يكون بين ابتداء الحركة وانتهائها قبليات وبعديات
متصرمة متجددة على سبيل الانطباق لاجزاء المسافة فيجب ان يكون ما هو المعروض بالذات
لتلك القبليات والبعديات امرا متجددا متصرما على الاتصال بحيث يستحيل انفكاك التجدد

والتصرم عنه ويكون بعض منه قبلا وبعضه بعداً وهو المعنے بالزمان فثبت ان المعدات اللامتناهية ليس
بدلها من وجود الزمان اللامتناهي واما انه واجب من زمانين فلامتناع اجتماع الوجود والعدم
والزمان مقدار الحركة فلابد من قديم متحرك بتلك الحركة القديمة والجواب المنع على المقدمات
بانا لانم انية الزمان لم لايجوز ان يكون المتصف بالقبلية العدم السابق ولا يجتمع مع
الوجود المتاخر ولا يتحقق هو بعد وجود المتاخر وانما يتحقق بعده العدم الطارى وانما
يتحقق معه العدم الطارى فليتامل ولو سلم فلانم كونه مقدار الحركة وغير ذلك من المنع الواقع
فى هذا المقام ولا يظن ان منع ويقال لانم ان لوجوده وعدمه زمانين اذ يجوز تقدم عدمه
على وجوده كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض لان تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
انما هو زمانى فانى عرفتك ان مصداقها ومطابق حملها انما هو نفس الزمان لاغير قوله وكذا
دعوى كون المعدات الخ هذا ايضا على نهج ماسبق فالذكر السابق يغنى عن الاعادة وتحريره
ان المعدات من ابعاض الحوادث الزمانية وكل حادث زمانى فهو مسبوق بمادة لان
امكان وجوده سابق على وجوده لامتناع انقلاب الشئ من الامتناع الذاتى الى الامكان
الذاتى والامكان وجودى اى ثابت وان كان ثبوته على نحو ثبوت الاوصاف الانتزاعية
التى تتصف بها الاشياء فى الخارج بحيث ينعقد القضية الخارجية الموجبة السالبة المحمول
والالم يكن الممكن متصفا به فى الواقع قبل وجوده وليس بقائم فى نفسه فيكون قائما بمحل
وليس ذلك نفس الحادث لعدم تقرره بعد ولا جوهر غير جسمانى لانها بشرف جواهرها وفعلية
وجودها لايمكن ان تكون مادة لصورة حادثة او موضوعا لعرض لفقد الامكان وامتناع
الانتظار ولا امرا منفصلا اذ كونه امكانا للحادث ليس اولى من ان يكون لغيره فكان
هو المادة ولابد ان تكون قديمة والا لكان بحدوثها ودخولها تحت الموجبة القائلة كل حادث
فهو مسبوق بمادة فتسلسل واما القول بتوارد الصور المتعاقبة فعلى من يعرف التلازم بينها
وبين الصور الجزئية يعرف ان لا وجود مادام الابهام اظهر من ان يخفى والجواب بانا لانم
ان الامكان الذاتى يستدعى محلا موجودا والامكان الاستعدادى الذى يقتضيه لايقتضيه
الدليل لعدم لزوم الانقلاب الذى هو مناط الدليل عليه اقول لايخفى ان مابينه دافعا

له
النقان
الهيولانى والهيولى
١٢

للممتنع فانک تعرفت مما عرفناک ان الامکان امر ثبوتی کالفوقیة مثلا تنعقد به القضیة الخارجیة
السالبة المحمول وان لم یکن موجودا خارجیا وہذا القدر کاف فیما نحن بصدده ولا یتوہم من
السلب الخارجی لاشیئیة مطلقا فان اللاشیئیة المطلقة ہی ان لا تکون متقررة ولا منشأ
انتزاعہا ومطابق حملہا متقررا اذ الامکان وان لم یکن من الاوصاف الانضمامیة و
لکنه من الاوصاف الانتزاعیة وما قال السید الامام من ان اتصاف الشیٔ بصفة فی
الخارج لا یستلزم ثبوتہا فیه راجع الی ہذه الدقیقة یعنی لیس الواجب ان یکون الصفة
امرا منضما فی الخارج بل قد یکون معدوما خارجیا وینتزع العقل من موجود خارجی اذا لاحظ
الیه من حیث ہو او مع ما یلحقه لحوقا قیاسیا او غیره کالفوقیة من السماء مثلا اذا لاحظ
الیه بالقیاس الی الارض ینتزع لا محالة فوقیة ویمکن ان یستدل علی ان الامکان
سلب بسیط لا تنعقد به الا القضیة السالبة البسیطة ولیس ثبوتی اصلا حتی تنعقد
به الخارجیة الموجبة السالبة المحمول بان جملة المفہومات لا تکون عریة عن الوجوب و
الامکان والامتناع والقسمة الیہا مستوعبة لکافة المفہومات بقاطبة الاعتبارات و
من الاصول الحکمیة ان الماہیة فی مرتبتہا لیست الا ہی والعرضیات کلہا مسلوبة عنہا بحسب
الذات فلو کان الامکان امرا ثبوتیا ای ثبوت کان کانت الماہیة خالیة فی ہذه المرتبة
عن المواد الثلث وہو خلاف ما تقرر فلا جرم ان یکون الامکان امرا سلبیا ساذجا
بان یکون سلبا صرفا للضرورة التی ہی من العوارض حادثا فی مرتبة الذات واذا کان
حقیقة الامکان سلبا بحتا فللمانع ان یمنع علی مستدعیه للمحل الموجود وقوله والا لم یکن الممکن
متصفا به فی الواقع قبل وجوده ان عنی انه لم یکن الممکن متصفا به اتصافا ثبوتیا فمسلم و
لکنه ممنوع لاستحالته وان اراد انه لم یکن ہذا المفہوم السلبی عنوانا لتلک الحقیقة ولم یجد العقل
انہا المصداق ومطابق الحمل فممنوع فان للکلام توسعة وللفکر رخصة قوله یجوز ان یکون
وجود الممکن فی الازل محالا یعنی یجوز ان یکون التقرر المطلق محالا فی الازل و
یکون الشیٔ آبیا عنه وان کان طباع الامکان الذی ما بحسب طباعه ہو ان لا یکون
الشیٔ آبیا فی شیٔ من اجزاء الازل عن حقیقة مطلق التقرر ثابتا فیه فما استدل به علی لزوم

امکان الازلیۃ لازلیۃ الامکان بان امکان الشئ اذا کان مستمرا فی الازل لم یکن
ہو فی نفسہ متعرضا عن الفعلیۃ والوجود فی شئ من اجزاء الازل فیکون عدم اعراضہ مستمرا
فی جمیع تلک الاجزاء فاذا لاحظ الی ذاتہ من حیث ہو لم یعرض عن الفعلیۃ والوجود فی شئ
منہا بل جازت فی کل منہا لا بدلا فقط بل ومعا ایضا وجواز الفعلیۃ والوجود فی کل منہا
معا ہو جواز الفعلیۃ والوجود مستمرۃ فی جمیع اجزاء الازل بالنظر الی ذاتہ فاتضح المقصود
ظاہر الا دفاع بما تعرفت من ان ما بحسب طبیعۃ الامکان ہو ہذا لا ذاک ودوام الشئ
انما یستلزم دوام ما ہو مقتضی طبیعتہ فاذن یجوز ان یکون تقرر الشئ ما یلحظ الی ذاتہ مستحیلا
فی تلک الاجزاء لا وحدہ فضلا عن ان یکون معا وقد اجاب الشارح فی رسالۃ الحدوث بان
قولہ فاذا نظر الی قولہ لم یمتنع من اتصافہ بالوجود فی شئ منہا ان اراد ان ذاتہ لا یمنع فی شئ من
اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود فی الجملۃ بان یکون قولہ فی شئ منہا متعلقا بعدم المنع
فیکون المعنی انہ لا یمنع فی شئ من اجزاء الازل من الوجود بعدہ وہو بعینہ ازلیۃ الامکان
ولا یلزم منہ عدم منعہ من الوجود الازلی وہو امکان الازلیۃ وان اراد ان ذاتہ لا یمنع
من الوجود فی شئ منہا بان یکون قولہ فی شئ منہا متعلقا بالوجود فہو امکان الازلیۃ والتزاع
انما وقع فیہ فہو مصادرۃ ویقتدی بہ بعض الفضلاء المحققین فی حاشیتہ علی شرح المواقف
حیث قال ان اراد بقولہ لم یکن ہو فی ذاتہ الخ ان ذاتہ لیس بمانع فی شئ من اجزاء الازل
عن قبول اصل الوجود بان یکون قولہ فی شئ متعلقا بعدم المنع فہو بعینہ ازلیۃ الامکان و
ان اراد بہ ان ذاتہ لیس بمانع عن قبول الوجود فی شئ منہا بان یکون قولہ فی شئ متعلقا
بالوجود فہو بعینہ امکان الازلیۃ فکان مصادرۃ واورد البعض علیہ بایثار الشق الثانی
والمنع علی قولہ فہو امکان الازلیۃ والقول بان جواز التغیر فی کل واحد من اجزاء الازل
اعم من امکان الازلیۃ التی ہی جواز التقرر فیہا علی سبیل الاستمرار والدوام اقول لا سبیل
للایراد علیہ فانہ اذا تقرر ان الامکان ازلی علی سبیل المعیۃ وسلم ان ذاتہ لا یابی الوجود
فی شئ من اجزاء الازل الذی کان عدم ابائہ متساوقا باللحاظ الی ذاتہ لعدم التنافی فی
شئ منہا علی وجہ المعیۃ کما اذعن بہ المستدل فلیس بد من ان الشئ اخذ فی بیان نفسہ کما لا یخفی

السید الزاهدی ١٢

عند المتأمل الصائب نعم جواز التحقق في كل واحد من اجزاء الازل اعم من جواز التحقق على سبيل
الدوام بحسب المفهوم وارادة المجيب عن لزوم المصادرة انما هي بحسب المآل والغناية لا بحسب
المفهوم والعبارة قال المحشي آن منع كون امكان وجوده الازلي في الازل فلا مجال
لمنع كون امكان وجوده اللايزالي في الازل على ما بينوا من ان امكان الحوادث
ازلي والا يلزم الانقلاب نعم للمستدل ان يقول الكلام في علة وجود الحادث فاذا تحقق
جميع ما لا بد منه الوجود في الازل ولا شك ان امكانه ايضا تحقق فيه لما بين يجب ان
يتحقق الحادث في الازل فيلزم قدمه والا يلزم التخلف اقول ان الارادة التي من
شانها التخصيص قد تعلقت بالوجود اللايزالي فاذا وجد فيما لا يزال حسب تعلقها لا يلزم تخلف
على معنى ان الحادث وجد على حسب اقتضاء العلة لا على معنى التلاحق بل انما يلزم تخلف
لو وجد في الازل على معنى انه وجد على خلاف اقتضائها وارادتها ولا يخطر الايراد عليه
بان تحقق الامكان في الازل لا ينفع ما لم يجز تحقق وجود الممكن فيه والمجيب انما منع جواز
وجوده فيه لا تحقق صفة الامكان فيه فان جواز الوجود ان كان من جملة ما لا بد له
فلا بد من وجوده فيه ولا سبيل الى المنع فان المفروض وجود جملة ما لا بد منه فيه وان لم يكن
منها فوجب ان يتحقق فيه الوجود الجملة ولو لم يتحقق بانتفاء ذلك بجواز فيه فان هو
الا التخلف عن العلة الكاملة فلا سبيل الى تصحيح الا تجويز التخلف على نحو نبينه ان شاء الله تعالى
وقد اجيب ايضا بان الكلام في وجود الممكن مطلقا من غير تقييده بكونه ازليا وغير ازلي
متحقق في الازل كما ان وجوده اللايزالي متحقق فيه اذ من انتفاء امكان مطلق الوجود
الممكن عن الازل ينتفي عنه امكان وجوده اللايزالي لان عناية المجيب بالوجود مطلق الوجود
من حيث الاطلاق والعموم لا مطلق الوجود لما هو هو ولا امتراء لاحد من العقلاء انه يمكن
منع الوجود المطلق في الازل وان لم يكن عن مطلق الوجود بما هو هو فلا يلزم من انتفاء
امكان الوجود المطلق انتفاء امكان وجوده اللايزالي ولعل منشأ الاعتراض اهمال
الاعتبارات والاغماض عن الحيثيات فتامل ولا تسرع بالرد والقبول قوله انت تعلم
انه لما فرض الخ قال المحشي لا يرد ان الامكان مأخوذ في تلقاء المعلول كما قال الشارح

فی حواشیہ علی الشرح الجدید للتجرید حاصلہ ان العلۃ ما یضاف الیہ المعلول بعد الامکان
لان ہذا مجرد اصطلاح فی العلۃ ولیس نظر المستدل فی الاصطلاح بل الغرض ان ما لا بد منہ
فی وجودہ سواء کان بعد امکانہ او قبلہ او نفسہ اقول ان الامکان لیس من دواخل
العلل لا علی طریق الاصطلاح بل علی طور المعقولیۃ لانہ من الامور الاعتباریۃ فانہ عبارۃ
عن عدم ضرورۃ تقرر الماہیۃ المتقررۃ و عدم ضرورۃ لا تقررہا و عدم ضرورۃ وجودہا و لا وجودہا
وہو اعتبار عقلی یصدق علی الماہیۃ الجائزۃ من جہۃ ان ہذہ الماہیۃ المتقررۃ لیست بنفسہا
ضروریۃ التقرر و لا ضروریۃ اللا تقرر و لیست ضروریۃ الوجود و لا ضروریۃ اللا وجود فلیس
یجد العقل مصداق ہذا المفہوم السلبی الا ذات الماہیۃ الجائزۃ فلم یکن مطابقا لغیر ذاتہ
ولیس من الامور العینیۃ حتی یدخل فی سلسلۃ العلل او فی ذات المعلول بان یکون جزءالہ
حتی ما یدین ان دخولہ لا ینافی دخولہ فی العلۃ کما ان المادۃ والصورۃ مع انہما داخلتان فی
المعلول داخلتان فی العلۃ ولیس من عدمات الاشیاء حتی یکون عبارۃ عن عدم الماہیۃ
وعدم الوجود و لا یصدق علی ذاتہا من حیث ہی متقررۃ فی العقل وملحوظۃ من حیث
تقررہا فی نفسہا اما فی الاعیان او فی ذہن ما بل من حیث استفادۃ ذاتہا فلم یجد العقل
مصداقہ و تلک الذات الجائزۃ بل رفعہا وبوجہ آخر ان الممکن لیس بممکن بامکان غیری
اذ لو کان کذلک وکان ذاتہ فی نفسہا ضروری الوجود او العدم کان الغیر قد الیس
ذاتا مقابل ما لہا بنفسہا وہو صریح الامتناع فاذن اما ان یکون لذات الجائزۃ لا ضرورتان
للوجود والعدم احدہما لہا من تلقاء نفسہا والاخری لہا من قبیل اعطاء الغیر واما
ان یتکرر لہا الاضرورۃ الوجود والعدم بعینہا من تلقاء نفسہا من قبل افادۃ الغیر فالاول
یقتضی تعدد الوجود والعدم والثانی یقتضی توارد العلتین علی سبیل الاجتماع وکلاہما
ظاہر البطلان فثبت ان الممکن لیس بممکن غیری نعم لو کان الامکان من علل الممکن لم یکن
من مقتضیات الممکن ولوازمہ لان الاول یقتضی تقدم الامکان والثانی ماہیۃ مکان
لحوق الامکان لہ بل لغیرہ وہل ہو الا الامکان الغیری فان شکک بملیٔ بان الامکان
مقدم علی الفاقۃ لانہ علۃ لفاقریۃ نفس الماہیۃ و وجودہا الی الذات الی العلۃ المستقلۃ

والفاقة متقدمة على الجعل والايجاد والمقدم على التقرر والوجود فكان الامكان متقدما على التقرر والوجود بمراتب فلا يزاح بان الامكان الذي هو لاضرورة التقرر واللا تقرر كيفية نسبة مفهوم التقرر والوجود الى الذات المستقلة فكان متاخرا عن التقرر فضلا عن الجعل والايجاد المتقدم على التقرر والوجود لان الامكان انما الكيفية في لحاظ العقل اى كون الشئ بحيث لو تقرر كان في شان ذاته لاضرورة التقرر واللا تقرر لا وصف النسبة العقلية بل يزاح بانه اعتبار عقلى في الماهية فلا يتصور الامكان بدون ان لم تكن متقررة ومسألة التقدم على معنى ان الماهية المساوقة المقتضية لتساوى الطرفين وجودها المتاصلة من جاعلها بعد كونها متصفة وبتلك الصفة السلبية في لحاظ العقل اى يجد العقل ان الماهية وجدت بجاعلها لا بنفسها بنفسها مصداق لاضرورة التقرر واللا تقرر لا على معنى ان الامكان وجد ولم يوجد الممكن بعد ثم وجد كما لا يخفى على الذهن المتدرب وقوله لان الامكان مما لا بد منه بمعنى ان جواز التقرر المطلق مما لا بد منه لا بمعنى جواز مطلق التقرر الذى هو الامكان الذى بينوا انه ازلى ولا يستنكره اولو العقول فلا يظن ان المجيب انما منع جواز وجود الممكن في الازل لا تحقق صفة الامكان نعم ان كان مراد الظاهر فيرد ما ظن ويمكن ان يوجه الكلام بوجه آخر بها يدفع هذا البحث من قبل المجيب بانك تعرفت ان الامكان من نفس الشئ ليس داخلا في سلسلة مما لا بد منه فكل ان الامكان الذي هو جواز مطلق التقرر مصداقه نفس الشئ لا امر آخر كذلك جواز التقرر المطلق ليس مصداقه الا نفس الشئ وليس داخلا في سلسلة مما لا بد منه فحينئذ يمكن اختيار الشق الاول ويمنع لزوم كون ممكن ما ازليا لجواز الخ على معنى انه يجوز ان يكون الوجود في تلك المرتبة الازلية بخصوصيتها ممتنعا وان وجد جملة ما لا بد منه فيها والتخلف والامتناع انما هو بعد عدم امتناع المعلول وليس من جملة حتى يلزم على هذا التقدير خلاف المفروض والامتناع لا يستوجب الانقلاب وانما يلزم الانقلاب لو كان جواز مطلق التقرر متمنعا وهذا كما تعرفت غير تارة ثابت في تلك المرتبة ولكن يبقى شئ هو ان التعلق بوجوده في الازل وجوه ايضا مما لا بد منه فتامل فان للمجال سعة والكلام دائرة وسيعة قوله الثاني اى اختيار الشق الثاني من الترديد وهو انه اى آخر ما ان جملة ما لا بد منه في وجوده اى الوجود المطلق العالي عن

قید الازلی والتخالی عن اختلاط الایزالی لا مطلق الوجود او الوجود الایزالی بما ہو الایزا
فانہ لا یتصور بعدہم بعدمہ من حیث الایزالیۃ لیست بثابتۃ فی الازل اذ من الابعاض
تعلق الارادۃ الازلیۃ بوجودہ المطلق الذی الوجود الایزالی ینتقص منہ ولم یوجد بل تعلق
بطلق الوجود الایزالی ولا یلزم شئ من المحذورات لا القدم لان تعلق الارادۃ التی من
من شانہا التخصیص واقتضاء الحدوث ولا التسلسل ولا التحقق بلا تمام العلۃ فان العلۃ ای
وجد بتمامہا فی الازل فاذن تشکک المحشی من ان ارادتہ من جملۃ ما لا بد منہ بالنسبۃ الی الو
الذی للحادث الی الوجود الایزالی فہو ساقط لانہ یلزم الا تحقق الحادث او تحقق بلا تما
العلۃ ویمکن ازاحتہ فانک تعرفت ما عرفناک من ان عنایۃ المستدل لیست من الوجود الایزالی
الایزالی کما تعرفہا المحشی بل کما بینہ من الآن قید الازلیۃ والایزالیۃ ملغاۃ ولا یبطل
التشکیک بان المراد من جملۃ ما لا بد منہ الازلی وجود الشئ ہو تعلق الارادۃ والحاصل ان
الحادث لو تعلق الارادۃ بوجودہ بان یکون فی الازل کان ازلیا کما ہو حادث بسبب
تعلق الارادۃ بوجودہ الایزالی فان المحشی ما استفسر فی نفس ما لا بد منہ انہ ما المراد منہ ما
حتی دفع بان یعنی من جملۃ ما لا بد منہ الازلی فی تقرر الشئ لا ہو تعلق الارادۃ بل انما استفت
وجودہ او ما قصدتم عن الوجود ورد وان ارادالخ فلیس او قائمۃ الا بالتعین ولا یتو
ان حاصل کلام الشارح ہو ان ما لا بد منہ فی وجود الشئ علی قسمین ازلی ولا یزالی اذ من
جملۃ ما لا بد منہ الازلی فی وجود الشئ تعلق الارادۃ فی الازل ومن جملۃ ما لا بد منہ الایزا
تعلق الارادۃ فیما لا یزال فانہ لا ندری من تقسیمہ من کلامہ بل ما یستفاد منہ علی العکس
علی ما یشہد بہ السیاق والسباق فلیتفکر من تفکر غامضا قولہ وان اردتم الخ قال المحشی
ولا یذہب علیک انہ انجر آخر الجواب الی اختیار الشق الاول من الترید لان الترید کان فی الوجو
الذی کان للحادث اعنی الوجود فیما لا یزال ومنع استحالۃ تخلف المعلول عن ذات علۃ ستا
بان المحال انما ہو تخلف المعلول عن نحو ارادۃ الفاعل المختار المستقل بالتاثیر لا غیر ذاتہ اقول
الجواب باختیار الشق الاول علی معنی ان جمیع ما لا بد منہ للوجود المطلق ثابت فیہ ولا
یستلزم قدمہ بجواز ان یکون وجود الممکن ممتنعا فی تلک المرتبۃ ولیس تخلفا لا بتنائہ منہ

والجواب باختيار الشق الثاني على ان جميع ما لا بد منه للوجود المطلق ليس بثابت اذ من جملة
تعلق الارادة بوجوده في الازل ولم يتعلق بوجوده فيه بل بمطلق وجوده وهو وجوده فيما
لا يزال فح يظهر الفرق بين الجوابين وورده ما اورد ته لا يضر الفرقان وبوجه تنزلي
ان للوجود المطلق العري عن قيد الازلي واللايزالي شقصين شقص ازلي وشقص
لا يزالي فالجواب باختيار الشق الاول باعتبار الشقص اللايزالي وباختيار الشق الثاني
باعتبار الشقص الازلي فان العلة بالنسبة الى الاول حاصلة في الازل وبالنسبة الى
الثاني غير حاصلة فيه فليس الجواب باختيار الاول عين الجواب باختيار الثاني نعم الغاية
القصوى واحدة ولعل القول الجزء آخر الجواب مشيرا اليه ولا يتوهم الاندفاع بان نحو تعلق
الارادة من جملة العلة وهو امر حادث فلم يتحقق ح جميع ما لا بد منه في الازل فان المورد
المتردد انما يستقر في ان التعلق الازلي بوجوده اما ان يكون متمما لعلة تقرره اولا والشارح
انما اجاب بالترديد بين التتميم لعلة وجوده الازلي واللايزالي واختيار احد حاشيتيه لا بان
التعلق ليس بازلي ولو لم يكن معترفا بازلية التعلق لما قال ولا يلزم ازليته ولا احتياجه
الى امر آخر فان الاحتياج ح بل الثبوت ولما كان فاقرا الى الترديد فالجواب من قبله ليس الا
بما يرضى به وايضا التفرقة بين ان جميع ما لا بد منه للوجود الازلي بعدم تعلق الارادة بتقرره
فيه التي من ابعاضه ليس بثابت بل لتقرره فيما لا يزال من الساعات الآتية يشاهد الى ازلية
التعلق والا فكما لم يتعلق الارادة الازلية بوجوده الازلي فكذلك لم توجد بوجوده اللايزالي
فلا يكون مفهوم متحصل بوجه الترقي فيا ايها الاخوان لم تلبسون الحق بالباطل وانتم تعلمون
قوله وقد يقال ان الازل الخ اعلم ان الازل قد يطلق ويراد به ما لا يكون مسبوقا بعلة
وبزمان وقد يطلق ويراد به ما يكون زمان وجوده غير متناه في جانب الماضي وقد يطلق و
يراد به ما لا يكون وجوده مسبوقا بزمان ومادة والمراد ههنا المعنى الاول فانه منحصر في الواجب
كما ليس خفاؤه على الذكي ومعنى ان الازل فوق الزمان انه السابق لا يجتمع مع الزمان ونفس
السبق امر لا يزال تقيسم ويتجدد على الاتصال بحيث يستحيل انفكاكها عنه ويكون لبعض منه قبل
لذاته وبعض آخر بعد لذاته والاول متعال عن التجدد والتصرم والانتقال من حال الى حال

لا يتبدل من شان الى شان فالواجب تعالى لما كان متعاليا عن الزمان لانه ازلى والزمان
متاخر عنه ولانه من المجعولات الجائزات الذوات والمجعول لا اول كما يمتنع ان يكون
مع الجاعل لعلة الواجب بالذات فى مرتبة الذات كذلك يمتنع ان يكون الذات الباطلة
الهالكة بحسب نفسها مع القيوم الواجب بالذات فى درجة الوجود فانه لا استرا فى انه متقدم
على مجعوله تقدما بالماهية على ان لنفس ذاته مرتبة متقدمة فى لحاظ العقل على مرتبة نفس
ذات المجعول سواء كانت ذات الجاعل سابقة على ذات المجعول فى الوجود العينى او مصاحبة
لها فى ذلك ولا شك ايضا ان نفس مرتبة ذات الجاعل هى بعينها درجة وجودها المتفاضل
فى الخارج اذ حقيقة ذاته هى عين الموجود المتقرر فى الخارج بنفسه فكان لا محالة تقدمه مرتبة
ماهيته فى العقل هو بعينه تقدمه بدرجة وجوده فى الخارج وهل تجد الوجدان درجة الباطل
بجوهر ذاتها فى الموجود بعينها ودرجة القيوم الواجب بالذات من كل وجه لا يوصف بكونه
فى الزمان لانك قد تيقنت انه قبل زمر المجعولات كافة وزمر المجعولات بعد الجاعل الحق
قاطبة اعم من ان يكون بعدية دهرية بحتة او بعدية دهرية استعدادية تحمل هذا الكلام نقض
بايثار الشق الاول وتقريره انا اخترنا ان جملة ما لا بد منه ثابتة فى الازل ولا يلزم القدم لان
قاطبة الممكنات ممتنعة الازلية ليس جوازها فيه وانما يوجد ما يوجد على نحو ارادة الفاعل المختار
واقول يمكن ان يكون هذا الكلام تقوية للسند وتوضيحه على صورة الدليل يعنى يجوز ان يكون
وجود الممكن فى الازل محالا لان الازل فوق الزمان فليس بد من انه لا يوجد فيه وما سواه
كلهم متزمنات فلا يوجد واحد منهم الا فى المرتبة التى تحقق فيها الزمان ولم يوجد منه لان الوجود
خلاف الفرض وهو ان الازل قيد ولا يتوهم ان هذا ايضا جواب باختيار الشق الثانى و
تقريره انه لم يكن جميع ما لا بد منه فى الازل ولا يلزم التسلسل ولا وجود الممكن بدون تمام العلة
لان الازل سابق على الزمان وكل ما يوجد سوى الزمان من الممكنات انما يوجد حيث تعلق
الارادة بتخصيصها باوقاتها وبالزمان قد تعلقت بوجوده المتناهى فلا شئ من الممكنات
ازليا فلم يوجد جميع ما لا بد منه ازليا من غير لزوم التسلسل او وجود الممكن بدون تمام العلة
فانه لا يلزم فى وجود الممكنات حسب تعلق الارادة بتخصيصها باوقاتها ان يكون علة وجوده

والارادة الازلية التي من شانها التخصيص وتعلقها حادثا ثم ثبت بما بينا ان المترشحات في
الزمان حادثة ليست بمتحققة في الازل واين هذا من ذاك قوله واما التسلسل الى آخر
ما قال فقد قيل عليه الخ هذا مشير الى الجواب الآخر المتغاير للجواب بالانحصار بين الحاصرين
وتقريره ان لا نهاية التعلقات المتوقف عليها وجود جائز ما موجود في نفس الامر انما هي لا نهاية
حقيقية وليس سلسلها اللامتناهية على سبيل اللامتناهية اللاتقفية اسلتى هي
في حد ذاتها عبارة عن المتناهية في اي حد من حدود مراتب الوجود وانما اللانهاية على ان
العقل اذا التفت الى آحادها لا بما هي رابطة وعلاقة بين الشيئين فانها بهذه الحيثية منقطع و
لا يحتاج بهذا الاعتبار الى جنس من آحادها بل بما هي ماهية برأسها اضيفت الى شيء اعتبر
لواحد من آحادها واحد آخر وهكذا فان الكلام في ان التعلق موقوف عليه في الواقع وجود
الممكن الموجود في نفس الامر فاذن لو كان لذلك التعلق الذي لا بد من وجوده لوجوده في



الواقع تعلقا سببيا له ولتعلق التعلق تعلقا وهكذا الى لا نهاية ولا يصح ان لا يكون التعلقات
موجودة في نفسها وخرجت عن حدود بقعة القوة اليس اذا كانت اللانهاية لا حقيقية بل تقفية
منقطعة بحسب الواقع فلم يوجد جائز ثابت لان ترديد حدوث التعلق والقدم والمفاسد
المترتبة عليها عائدة بلا مرية فاذا كان كذلك فيجري برهان التطبيق المقتضي لبطلانه واقول
هذا مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق ومع قطع النظر عن ان يجوز اللانهاية في الاعتبار
على اللحاظات التفصيلية اشد انحاء من اللامتناهيات في الاعيان غير صحيح لعدم وصوله الى الطرف
العالي المتعالي عن ان لا يكون علة لوسه الجائزات وبقاء السلسلة في الاوساط ومن هذا الكلام
يعني تقرير الجواب المضمن الذي اشير اليه بقوله مع قطع النظر عن جريان برهان التطبيق ظهر
تضعيف ما سبق من ان التسلسل في الامور الاعتبارية وهي التعلقات غير ممتنع فالتشكيك لوارد
عليه بان الامور الاعتبارية اما ان يجوز عدم تناهيها بمعنى عدم الانقطاع بحسب الواقع او لا يجوز
والاول باطل بالتقدم ويجري فيه برهان التطبيق وعلى الثاني يلزم انقطاع سلسلة التعلقات
فيع التعلق الاول اما حادث او قديم وعلى الثاني يلزم قدم المستقليات وعلى الاول لا بد من
تعلق فوق الاول فلم يكن اولا هف ليس بخارج عن الكتاب بل هو مستنبط عنه قوله وتوارد عليها

عطف تفسیری لمحفوظ الارادۃ ای محل لہا ونسبتہا الی جمیع التعلقات سواسیۃ والا وساط
لا یتوارد علی الاطراف بل فی التناہی عنہ فلم یکن طرف لہا قیل لا یخفی علیک ان نفس الارادۃ
من جملۃ الاسباب حدوث الحوادث وہی انما تؤثر بتعلقہا المتوقف علیہا وہکذا الی ان ینتہی
الی تعلق لا یکون بعدہ الا صفۃ فینحصر ہذہ التعلقات بین الارادۃ السابقۃ علی التعلق و
بین الحادث الموجد بہ وہو المراد بالانحصار ہہنا وقال المحشی فی توجیہ کلام الشارح بحیث
یندفع منہ ہذا الایراد ان انحصار الامور اللامتناہیۃ بین الحاصرین الذی ہو مستحیل ان لا یکون
للامور الغیر المتناہیۃ طرف متعین ثم یتعین بعدہ واحد من السلسلۃ وہکذا کما فی ظرف التعلق
الذی یلی الممکن فانہ متعین وقبلہ تعلق الارادۃ بہذا التعلق الذی ہو ایضا متعین وہکذا
ولیس تعلق بعد الارادۃ متعینا بل کل تعلق فرض فقبلہ تعلق آخر لا الی نہایۃ وتشکک علیہ
بان انحصار ما لا نہایۃ بین الحاصرین مطلقا محال لان الحاصر انما یکون ابتداء السلسلۃ
او منتہاہا والا لم یکن حاصرا اقول فرق ما بین بدایۃ السلسلۃ اللامتناہیۃ من غیر ان یکون
بدایۃ لواحد من آحاد السلسلۃ المعین وبین بدایتہا مع البدایۃ لواحد من آحادہا المعین و
المحشی یسلم ما ہو مقتضاہ وہو مطلق البدایۃ لا البدایۃ لواحد من آحادہا معین فنزاع المحشی
مما لم یکن ہذا شدیدا بل سخیفا فی نفسہ وبالقیاس الی بیان لیس خفاؤہ علی الذکی والحق
اندفاع الایراد بان الارادۃ لیست طرف السلسلۃ وانما یکون طرفا لو کانت علۃ الشئ من التعلقات
بلا توسط تعلق وہو ظاہر فانہ لم یدع انہا طرف بمعنی علتہا الشئ من التعلقات بلا توسط تعلق
وانما یدعی علی انحصار ہذہ التعلقات بین الارادۃ السابقۃ وبین الحادث الموجد ولا امتراء
فی انہ یلزم قطعیا فان جملۃ التعلقات تابعۃ حالۃ فیہا ولیست بشئ وذ جزء منہا خارجۃ عنہا
ولا یاتی عدم علیتہا بلا توسط تعلق سابقیتہا فانہا علۃ مقتضیۃ للسبق ولو کانت ناقصۃ
فلیتامل واقول عندی ما یثبت ان للتعلقات الغیر المتناہیۃ طرفا من ان کل تعلق
معلول فان لہ فی حد ذاتہ خاصیۃ الوسط فی ان غیرہ سببا لہ یاتہ ہو لہ کالطرف للوسط
فاذا ارتقت تعلقات علل الوجود حادث ما مترتبۃ لا الی نہایۃ استغرقت المعلولیۃ کل واحد
منہا بالتمام اذ ما من واحد منہا الا وہو معلول بما فوقہ وان کان ہو علۃ لما تحتہ فہما لوحظت

جملۃ لحاظا اجمالیا فبان انہا باسرہا قد استغرقتہا الواسطۃ فلیس ہنا کل للاوسائط فاذن لو لم یتقرر طرف لیس ہو بوسط ای علۃ لیست ہی بمعلول ینتہی الیہ الاوساط المعلولات لم یتصحح للاوساط وجود اصلا فان الوسط مالام فی حکم الوسطیۃ بحسب جوہر ذاتہ المعلولیۃ لم یتصور حصول الاالطرف متقدس عن المعلولیۃ ومتعال عن الفاقریۃ فثبت من التقیاوالتی للتعلقات اللامتناہیۃ لیس بد من ان یکون لہا طرف فثبت الانحصار بین الحاصرین فاملو المفیض للحق یعطے الحق الذی ہو الحق قولہ واجیب عنہ بان التسلسل الخ وذلک لان المعدات اللامتناہیۃ التی ہی مناط التعاقب متزمنات کما تقرر فی مقرہ ولا یرتاب فی ان الزمان اللامتناہی علی تقدیر حدوث العالم بالاسر منتف للزوم خرق المفضی الی قدم ممکن مانع فرض حدوثہ واذ لیست اجتمعت العلل کلہا لانہا متممات ومصاحبات للعلۃ الکاملۃ التی تجتمع مع المعلول فی حدوث وآن شک بان اللازم علی تقدیر الحدوث بالاسر بطلان المعدات اللامتناہیۃ لا المعدات المطلقۃ بما ہی مطلقۃ فیحتمل ان یکون متناہیۃ ودخلہ فی زمرۃ العلل فلا یصح الایجاب الکلی فیزاح بانہا ان کانت متناہیۃ فلیس بد من ان یکون بواقی العلل المجتمعۃ غیر متناہیۃ لان الامر الغیر المتناہی لا یحصل من اختلاط المتناقصین فیلزم ما ہو باطل فی نفسہ مع انہ علی تقدیر نہوض الکلام فی وجود الزمان ینتفی مطلقا والالزم تقدم الشئ علی نفسہ فکن من المتبصرین قولہ وحرکتہا دائمۃ فہی ذات جہتین الخ اعلمن ان لفظ الحرکۃ تطلق علی معنیین احدہما التوسط وہو کون الشئ بین المبدأ والمنتہی الی الاخذہ ومصداقہ بحیث ای حد یفرض بعد المفارقۃ عن المبدأ وقبل الوصول الی المنتہی ای فی الوسط لا یکون ذلک لشئ قبل وصولہ ولا بعدہ فیہ وہو موجود لانا نذعن تعینا بان للمتحرک الموجود العینی فی زمان التحرک فی کل آن یفرض فی ذلک الزمان حالۃ لا یکون لہ فی زمان السکون وتلک الحالۃ لیست ہی الحرکۃ القطعیۃ لانہا لاحد ہی ولا شئ من ابعاضہا فی آن بل ہی التوسطیۃ لا ذلک المفہوم الانتزاعی المصدری ینتزع منہ فی ذلک الزمان لا فی واد لا شبہۃ فی انہ معلوم واقعی لا اختراعی تعملی فلو لم یوجد شئ ہو الشئ بالحالۃ فی ذلک فیساوق زمان الحرکۃ والسکون فی حق الاخذ ولتخصیص ماخذہ فی ذلک الزمان

یرجع الی التحل الصرف وغیر متغیر بتغیر حدود التوسط اذ کونہا متوسطۃ لیس لانہ فی حد معین
من الوسط والا لم یکن حرکۃ عند خروجہ منہ فالتعینات کلہا بخصوصہا ملغاۃ بل لانہ علی الصفۃ
المذکورۃ والثانی ما یحصل من الاول بسبب استمرار ذاتہ واختلاف نسبتہ الی حدود المسافۃ
وہو منطبق علی المسافۃ منقسم بانقسامہا وواحد بوحدتہا وہذا الامر ہو المسمی بالحرکۃ القطعیۃ
موجودۃ فی الاعیان علی سبیل التقضی والتجدد علی معنی انہ اذا فرض آن فی زمانہ فیکون
ما قبلہ ماضیا بالعرض بواسطۃ انقضاء زمانہ وما بعدہ مستقبلا بہذا النہج وکلمتہا انما اتصافہ
بالمضی والاستقبال بالاضافۃ الی ذلک الآن الفرضی فالانقضاء والاستقبال انما ہما
باعتبار التقدم علی ذلک والتاخر عنہ فکل من الحرکۃ القطعیۃ والزمان امر وحدانی متصل
فی حد ذاتہ منطبق علی الآخر بحیث اذا جزی احدہما یتجزی الآخر بحسبہ ویکون کل جزء فرض
من الحرکۃ واقعا فی جزء ما زائد من الزمان وکل آن یفرض فی الزمان لیس طرفا لکلیہما
لا لوجودہما الا لاجزائہما بل ہو حد مشترک فی الزمان وکل آن یفرض فی الزمان یکون
احدہما قبلہ بالنسبۃ الیہ والآخر بعدہ وینقسم الحرکۃ الی القبلیۃ والبعدیۃ ایضا علی ہذہ المشاکلۃ
وعلی وجود الحرکۃ الاتصالیۃ ووحدتہا واتصالہا شکوک اوردت ابعاضہا وترکت ابعاضہ
منہا ان المتحرک ما لم یصل الی المنتہی لم یوجد الحرکۃ بتمامہا واذا وصل الیہ فقد انقطعت
الحرکۃ والجواب ان من امتناع وجودہا فی آن الوصول وکذا فی کل آن بعض من زمان
کون المتحرک فی الوسط لا یلزم امتناع وجودہا فی زمان ہو قبل آن الوصول والآن
نہایۃ بحیث یکون مجموعہا موجودا فی مجموعہ وابعاضہا الوہمیۃ فی ابعاضہا الوہمیۃ ولا یتوہم
ان تلک الحرکۃ ممتدۃ بامتداد المسافۃ فکیف تقوم بالمتحرک الا بفرد والا لم یکن الحال بتمامہ
حالا فثبت ان اجزاءہا تتقدم عند وجود الآخر لئلا یلزم زیادۃ الحال علی المحل بحسب الاستدا
وظہر عدم وجود مجموع الحرکۃ المنطبقۃ علی المسافۃ کلہا وہو المطلوب لان منشاؤہ انحصار الموجود
فی المسافۃ المکانیۃ الباقیۃ ولیس کذلک فان المسافۃ التی ینطبق علیہا الحرکۃ یحتمل
ان تکون مقولات تقع فیہ الحرکۃ علی معنی ان یکون للموضوع فی کل آن فرض من آنات
زمان تلک الحرکۃ فرد من تلک المقولۃ یخالف الفرد الذی یکون لہ فی آن آخر منہ

وان كان له فرد واحد زماني متصل غير قار حاصل من دون فرض لا المسافة المعينة الباقية ولا خفاء على المتبصر ان استداد الحركة باستداد تلك المسافة لا يابى الحالية بتمامها لانه لا يتصور كثير استداد المقولة عن الجسم الصغير التي قامت به للزم زيادة الحال على محلها ان الجسم في آن انتقاله من السكون الى الحركة او في آن بعين في زمان الحركة غير متصف بواحد منهما لان الحركة لا تكون آنية وان الآن فرض آنا انتقالها وان المقر اتصال الحركة باتصال المسافة فلا يكون ساكنا والجواب ان الجسم ليس بمتحرك لما تعرفت وليس بساكن اذ السكون هو عدم الحركة عما من شانه هي ولا يلزم الواسطة بينهما وانما يلزم لو تقابلا عما يصلح الاتصاف بها اقول يرد عليه ان عدم لزوم الواسطة انما هو على نهج اصطلاحي وتقدير اجتهادي يعني بقيد امكان الاتصاف وعدم الاتصاف بها والا فيصدق في نفس الامر والواقع انهما منتفيان عنه والحق ان يكون الواسطة في ذلك الآن اعتبرا فيه ولا يستوجب واسطة في نفس الامر والواقع فانه اوسع من ذلك الآن وايضا ان الجسم اذا لم يكن متصفا بالحركة كان متصفا بسلب الحركة عما من شانه الحركة لا في ذلك الظرف وشان الوجودي المعتبر في مفهوم العدم والملكة هو مطلق الشان لا في ذلك الظرف اللهم الا ان يلتزم به اقول يمكن الجواب هذا من سبيل آخر بان نقيض الحركة في الآن هو سلب الحركة في الآن على ان يكون في الآن قيد المعنى ويكون السلب سلب المقيد وما هو عين السكون في ذلك ومنها انها منقسمة الى ماضية ومستقبلة ولا يوجدان معا بل كانت واحدة منها مستقرة يكون الاخرى باطلة ولا يمكن الاتصال بين الموجود والمعدوم والجواب ان الحركة موجودة واحدة في زمان واحد وليس فيها ولا منه اجزاء مستقرة فاذا فرض آن فرضي في الزمان وتقسم به في الوهم الى ماض ومستقبل كانت ايضا ماضية ومستقبلة بالفرض ولم يكن واحد منها معدوما الا بالنسبة الى ذلك الآن وانما يمتنع بين الموجود والمعدوم الصرف لا بين موجودين في مجموع الزمانين مختصرا واذ قد بلغ تحقيق الحركة فلنرجع الى ما نحن بصدده وتبين المراد ههنا هو الحركة التوسطية البسيطة المستقرة الذات غير متغيرة الحقيقة على ما هو الظاهر ويحتمل حركة قطعية ايضا فانها كالتوسطية امر وجداني

متصل والتصرم والتجدد انما ہما باعتبار الحد المشترک فان ما سیجی من کلام الامام فی الرد من قولہ کیف یصدر من مستمر متشابہ الاجزاء بحسب الحقیقۃ وما قال المحشی من ان ما سیجی من کلام الخ بحسب رجاع تشابہ الاجزاء الی السلب ای لا یکون لہ اجزاء متخالفۃ سواء کانت لہ اجزاء او لم تکن اصلا وہو علی ما ہو الظاہر من بطلان الحرکۃ وعدم وجودہا فی الاعیان وانحصار المراد فی الحرکۃ التوسطیۃ قولہ رایت فی بعض تصانیف الخ قال المحشی[له] لعل وجہ قول ابن تیمیۃ بالتسلسل علی سبیل التعاقب انہ من المجسمۃ ثبت للواجب مکانا والواجب ازلی ولا یوجد مکان ازلی فاضطر علی مذہبہ بناء علی قول بحدوث العالم الی القول بالتسلسل فی العرش لانہ مکان الواجب عندہ لا یخفی انہ علی ہذا الاضطرار ایضا لا یکون ناجیا عن عقوبۃ مذہبہ فان الازل اذ تعالی عن المکان ایا ما کان علی معنے ان لکل فرد منہ بحیث لا یعزب واحد من جملۃ السلسلۃ اللا متناہیۃ متاخر عن الازل بناء علی حدوث العالم فکان الواجب لقیوم فی الازل فلیس بد من ان یکون عریا عنہ فی ذلک تعالے عن تلک الخرافات علوا کبیرا اقامل قولہ فان عدم جزء من الحرکۃ فلا بد لعدمہ الخ یعنے لا بد لعدم ذلک الجزء الحادث من علۃ حادثۃ کاملۃ متغایرۃ لتلک الحرکۃ لا ہی نفسہا کما ذہب الیہ بعض من السابقین فانہ لو فرض ان ہلک وبطلانہ ولو کان ہلکا وبطلانا خاصا من تلقاء ذاتہا واستعلالہا لکانت ہالکۃ فی زمان تقررہا لاستحالۃ التخلف او متقررۃ مع مفارقتہ معلولہا الفطری الامتناع عنہا واقول فی سبیل آخر وہو ان عدمہا لو کان من ذاتہا لکان من اقتضاء الذات وجودہا لان علۃ العدم اذا فرض نفسہا فمن الضروریات ان ینتفی ہذا العدم تبۃ لان علۃ عدم المعلول انما ہو عدم علۃ التقرر بما ہی ہی ولا یتصور کون الشیء علۃ للشیء ورفعہ حتی یکون کلاہما ای الوجود والعدم معلولے الذات وینتفیا بانتفاء الذات لا تحقق الوجود من انتفائہ کما سیتلی علیک من بعید ہذا ان شاء اللہ تعالی وہو جلی الامتناع ومن سبیل آخر ان العدم الکائن بعد الوجود الآتی من تلقاء العلۃ لیس امرا متجددا منقضیا غیر قار وان الحرکۃ بما ہی الحرکۃ متجددۃ والذات متدرجۃ الحصول فہل یستصح العقل ان الامر المتدرج الحصول علۃ الامر غیر متدرج الحصول

[له] ای الذی من المحشی ۱۲

[له] ای الذی من الشرح ۱۲

وما هو الا الحكم ببقاء المعلول وانتفاء العلة ومن ههنا ذهب بعض الرؤساء المتأخرين الى ان القوة المتحركة فى اقتضائها للحركة يجب ان يلحقها ضرب من التبدل بالاحوال اذ هى متجددة ومتصرمة وما هو مقتضى الطبيعة الصرفة كان ثابتا وشك عليه ههنا بان للحركة جهتين جهة الذات المحضة المستمرة من اول زمان الحركة الى آخرها وجهة النسب المتجددة المنقضية الغير الثابتة فلم لا يكون بالجهة الاولى مستندة الى الطبيعة الصرفة وبالجهة الاخرى مستندة الى الجهة الاولى ودفع بان الكلام فى اسناد هذه الى تلك عائد بعينه فعلة الحركة الطبيعية يكون ستة ملتمة من جانب هى الطبيعة ومن متجدد هى الوصولات الى حدود متجددة يكون تلك الوصولات حالات متنافرة غير ملائمة للطبيعة والا لم تكن متروكة عائدات الى حالة الطبيعة التى ينقطع الحركة عند حصولها لانتفاء جزئيتها وعاد الاعتضال بان الكلام فى علة تجدد الحالات المتنافرة كالكلام فى تجدد اجزاء الحركة وآزاح بان الطبيعة مع كل حالة غير ملائمة علة الحركة ومع كل حركة علة لحالة اخرى غير الحالة الاولى فلا يزال الحالات موجبة للحركة والحركات مقدما للحالات الى ان يعود الطبيعة الى الحالة الطبيعية اى الحالة الطبيعية واقول عندى امر لا يدفع به الاعتضال من ان علة كل حالة غير ملائمة اما حركة وهذا حركة ثانية فيلزم على هذا اثبات جميعها اوجهة لكل حالة فيلزم التسلسل فى تلقاء العلل اذا كان متحرك يقطع المسافة مقدار قدم واحد وهذا مع عزل النظر انه غير صحيح فى ذاته مشترك فى هذا وتجدد النسب فليقل به اولا فتسلسل رد وقد بلغ تحقيق علة عدم الحركة فما قيل من انه مم وانما يكون كذلك لو كان عدمه لا لذاته وليس كذلك كما حقق فى محله وقال صاحب التحصيل لولا ان فى الاسباب ما يتقدم لذاته لما صح وجود الحالة وذلك هو الحركة التى لذاتها وحقيقتها يغوب ويحق لهى السقوط لعرى حالة عرفناك من ان القوة انما تكون تامة مغايرة للحركة لا من العينية تورث استحالات مرت تفاصيلها قوله وتلك العلة اما امر موجود الخ يعنى العلة التى هى علة لعدم حركة موجودة اما امر موجود او عدم امر موجود الخ لانها لو كانت ولم يكن امرا موجودا ولا عدم امر موجود الخ بل كانت امرا اعتباريا صرفا ليست مضافا الى امر واقع فلا بد من ان يكون من سلب علة الحركة الموجودة فى نفسها التى هى ايضا

الفاضل [illegible] ۱۲

لیست بخارجة عن حدود بقعة الواقعة للاحتراز عن امکان وجود المعلول بدون وجود
العلة فان العلة اذا قدرت امرا تعلیا وفرض لمه احوالا واقعا ولا ریب لاحد فی ان لا عتبار
تنقطع بعزل الاعتبار ففی عزل النظر الی للا تقضیات ینقطع ولما کان المعلول امرا لم یتوقف
تقرره علی اعتبار تبقی قطعها وذلک ای عدم کونها من سلب علة الحرکة لما تبین بطلانه بلا فصل
فلیس بد من ان یکون امرا دفعیا فلا سبیل لمانع ان یمنع علی الحصر واستند بان یکون عدما
لا مرعی کما ذکر شله المحشی علی الحاصل فان قیل هذا الاحتمال وان کان احتمالا فی نفسه لکن لا یحتاج
فی هذا المقام فنعرف قوله وعلی الثانی یکون ذلک العدم عدم جزء من اجزاء علة وجود
ضرورة ان ما لا یکون الخ اذ لو جوب استناد عدم الشیٔ الی شیٔ هو غیر عدم علة وجود ذلک
الشیٔ فمن الصحیح ان یستصح امکان اجتماع النقیضین بیانه انه اذا فرض فی اول علة وجوده علة
عدمه هی امر آخر غیر تلک العلة فلیس من ان یکون ذلک الشیٔ موجودا بوجود علة الوجود
ومعدوما بتحقق علة العدم فی ذلک الآن والا لم یکن ما فرض علة وان یتوهم ان یکون
الشیٔ الذی هو علة العدم عدم لازم علة وجوده فاذن اذا فرض تقرر علة العدم التی هی
عدم لازم علة الوجود وتحقق علة الوجود فی ساعة واحدة وآن واحد فلیس الا فرضا اختراعیا
لا فرضا تجویزیا ومن الجائز ان یلزم المحال علی المحال ویدفع بان للازم جهتین الاولی حیثیة
ذات اللازم بما هی ذات اللازم مع عزل النظر عن وصف اللازمیة والاخری انه لازم وغیر
منفک الوجود عنه ولا شک فی انه بالحیثیة الاولی لا علاقة بینه وبین ما هو لازم له فمن
الصحیح ان لا یکون بعدمه عدم الملزوم فان استند العدم الی عدم ذات اللازم بما هی ذات
اللازم یعود استحالة امکان اجتماع النقیضین وان استند الیه من حیث انه لازم له غیر منفصل
الوجود عنه فعدم الشیٔ لیس الا العدم علة الوجود کیف ولو لم یکن عدم الشیٔ من عدمه لا یحتاج
الی علة عدم الوجود بل تحقق مع تحقق علة الوجود وهذا کما تعرفت حاله علی ان اللازم
یکون من مقتضیات الملزوم فلا یکون عدمه الا من انتفاء الملزوم فلو کان عدمه علة لانتفاء
الملزوم لکان الشیٔ متقدما علی نفسه وهو الذی وعدت لک قبل هذا ولا یتوهم ان یقال
البقاء غیر محتاج الی علة والا لکان عدم المعلول مستندا الی عدم علة البقاء والتالی باطل

ط
المتحقق بعده
ابطالا للعلیة
١٢

فالمقدم مثله اما بطلان التالی فلان عدم الوجود الخارجی للمعلول مثلا لو کان معلولا لعدم
علة البقاء لا یبقی فی مرتبة عدم علة البقاء للتقدم فیلزم تحقق الموقوف وهو الوجود الخارجی
فی مرتبة عدم الموقوف علیه هو علة البقاء وبحث لا یقال یجوز ان یکون الوجود ایضا
مرتفعا کالعدم فی تلک المرتبة بجواز ارتفاع الوجود والعدم معا عن الشئ فی نحو من انحاء نفس
الامر لانا نقول اردنا بعدم المعلول سلب وجوده لا ثبوت السلب وسلب الوجود ایضا
من آثار انتفاء العلة فانه فطری النزع بالنقض والمعارضة والحل اما الاول فهو لو صح الاستدلال
بجملة المقدمات لزم ان یکون حدوث الحوادث غیر مضاف الی العلة لانه لو کان مضافا
لکان عدم المعلول مستندا الی عدم علة الحدوث والتالی باطل لان عدم الوجود الخارجی
للمعلول مثلا لو کان معلولا لعدم علة الحدوث لا یبقی فی درجة عدم علة الحدوث للتقدم فیلزم
تحقق المتوقف وهو الوجود الخارجی للمعلول درجة تقدم المتوقف علیه هو علة الحدوث
وبحث الثانی انه لو کانت الجائزات مفتاقة فی الحدوث لا البقاء وکانت قاطبتها ابدیات
مستمرات لان الموجود قسمان موجود بالغیر وموجود بالذات والموجودیة الغیریة فاقرة فی
الیسیتها ولیسیتها الی مفیض جاعل تام فبوجوده وجوده وبعدمه عدمه والموجودیة الذاتیة
انما هو الموجودیة بنفسها فما زال باقیا مستمرا ولیس شئ مقدما له علی ما یفصله ولولا ابصار
فان کانت الفاقرات نقضها وقضیضها لم تکن فاقرة الی مقتض فی الوجود البقائی لکانت
موجودیتها فی تلک الدرجة بنفسها لانک دریت ان الموجود منحصر فی القسمین فلا بد من
ان لم یلحقها عدم طار اصلا اما ترون ان الواجب القیوم لعدم مفتاقه فی الابتداء والانتهاء
الی علة ازلیا وابدیا فیکون الفاقرات لعدم فاقریتها فی الانتهاء الی علة یکون ابدیات و
بطلانه لا یخفی علی الاذکیاء وبتحقیقنا هذا انکشف حال ما توهم ایضا من ان معنی احتیاج
الممکن هو ان لا یقع احد طرفیه بلا علة وهو لا یقتضی احتیاجه فی بقائه الی علة ولعل منشأه
عدم الالتفات الی هیأة الممکن والامکان التی هی لا ضروریة التقرر واللاتقرر وضرورة
التقرر واللاضرورة لذاته والثالث انه لا یلزم من انتفاء عدم الوجود الخارجی فی مرتبة
عدم علة البقاء تحقق الوجود الخارجی فی تلک المرتبة وانما یلزم لو کان عدم الوجود الخارجی

فی تلک المرتبۃ بان یکون الظرف قیدا للعدم ای العدم المقید نقیض للوجود الخارجی فی تلک المرتبۃ وعدمہ بان یکون الظرف قیدا للمنفی عدم المقید فہو موجودۃ فی تلک المرتبۃ علی معنی ان تلک المرتبۃ تصدا قالہ وان العقل اذا التفت الیہا یجد ان الوجود مسلوب عنہا لا ان العدم متحقق فیہا وان ظننت ان الزمان اذا امتنع العدم الطاری بالنظر الی ذات الزمان کان نقیضہ وہو الوجود الطاری واجبا لہ بذاتہ فکیف یکون ہو فی بقائہ فاقرا الی علۃ معنیۃ قیل لک ان ہذا النحو من الوجود لیس واجبا بالذات للزمان فانہ ممکن انتفاؤہ عنہ بالنظر الی ذاتہ فی ضمن انتفاء الوجود المطلق عنہ بالکلیۃ الذی لیس آبیا عن ہذا الانتفاء والحق ان العلۃ الموجدۃ والمبقیۃ واحدۃ والابقاء ہو بعینہ الایجاد وبالایجاد الواحد یوجد الموجود الواحد وتحصیل اصل الوجود فی الزمان الثانی ہو بعینہ التحصیل فی الزمان الاول باعتبار اصل الوجود فی الزمان الثانی فاحسن اعمال الرقی فمن عمل صالحا فلنفسہ ومن عصی فعلیہا **قولہ** فیلزم التسلسل الخ لان العدمات اللامتناہیۃ مجامعۃ لعدم جزء من الحرکۃ فلا بد من ان یکون نقائضہا التی ہی الوجودات اللامتناہیۃ مصاحبۃ لوجود ذلک الجزء والا ما یلزم ارتفاع النقیضین او یکون الشیٔ علۃ لشیٔ فی حالتی وجودہ وعدمہ وہما قطعی البطلان **قولہ** الوجہ الرابع وجہ لرد الجواب الذی ذکر عن النقض بالذات ولرد اصل الاستدلال بالعرض بان یقال لو صح دلیلکم لزم المحال لان صحۃ الدلیل مبنی علی جواز تعاقب الحوادث اللامتناہیۃ مع وجود قدیم وتعاقب الحوادث اللامتناہیۃ مع وجود قدیم مستحیل کما لا یخفی ولو جعل ما قالہ حجۃ الاسلام وجہا آخر لکان لہ وجہ ولا یظن انہ غیر صحیح لان بجائز ان یقال لو صح دلیلکم لزم المحال لان صحۃ الدلیل مبنی علی جواز تعاقب الحوادث الغیر المتناہیۃ وتعاقب الحوادث محال لان ہذہ الحرکۃ الخ فتامل **قولہ** فلا بد ان یکون سابقا الخ ان عنیت السبقۃ علی کل واحد بتعین فہی مسلم الثبوت وان عنیت علی الفرد المنتشر فہی لا نسلم وما بینہ المحشی من انہ لو لم یکن سابقا کان مقارنا بحادث مسبوق بالعدم فمع عدم ذلک الحادث للقدیم وجود فیلزم تقدم القدیم علی الحادث وہو المطلوب وخلاف الفرض لا یتم لان مدار الاستدلال وسوقہ علی السبقۃ علی کل واحد معین کما یشہد بہ الوجدان عند التامل **قولہ** قلت ہذا بداہۃ الوہم الخ قال المحشی الظاہر ان حکم الوہم انما ہو الحکم بوجوب الحالۃ المرادہا الوقت

لہ ای یوسف الحلبی ۱۲

لہ ای یوسف الحلبی ۱۲

او اللازم التي تحقق فيها سبقه على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وبعد القبول فالحكم بالمنافات بين دوام المفارقة مع البعض والسبق على الكل بداهة العقل ثم اقول انما يرد ما اورده لو كان الشارح معترفا للحالة التي تحقق فيها سبقه على الكل ولا يستفاد من كلامه اصلا بل لو اجاب ان يدعي لعدم اعترافه فانه نص نصا جليا في بعض رسالة على انكاره حيث قال فان القديم وان فرض انه لم يزل مقارنا بواحد من الحوادث المتعاقبة فهو متقدم على كل واحد منها اذ ما من حادث الا وهو مسبوق بذلك القديم ضرورة ان القديم موجود مع الحادث السابق عليه دون ذلك الحادث فذلك القديم سابق على كل فرد من تلك الحوادث من غير ان ثبت له حالة يخلو فيها عن جميع الحوادث غايته ان سبقه على كل واحد ليس دفعة بل سبقه على كل منها مع مقارنته بواحد آخر ولا منافاة بين دوام المقارنة للبعض والسبق على الكل كما توهم انتهى فظهر ان ما بينه من ان الحكم بالمنافاة بينهما بعد القبول بداهة العقل ليس لقضاء العقل ولكن عندي ما يؤيد الحكم المنافاة بينهما من ان الجميع انما هي عبارة عن الاحاد سواء كانت معروضة للهيأة الاجتماعية او لا فاذا لاحظ العقل اليها باسرها بملاحظة اجمالية مستوعبة لكافتها وحكم سبق القديم على كل واحد منها بحيث لا يشذ عنه واحد يعزب عنه فرد فلا يمترى في انه يستوجب السبق على الجميع لان الجميع ليس عبارة عن جميع اجزائها واذا كان الشئ مسبوقها بتمامها فعدم السبق على المجموع غير متصور والمقارنة الاستمرارية للماهية الاطلاقية مع الاذعان بان كل فرد منها مسبوق بالعدم تصورية محضة لا وجود خارجية نعم لو كان لها وجود اصلي متمايز عن الافراد فكان ما قيل والا يرى ان شيئا اذا كان مثلا عبارة عن عشر اجزاء وكان امر آخر سابقا على كل فرد من العشرة فليس بد من ان يتقدم على ذلك الشئ وليس لكثرة الاجزاء حتى لا تناهي دخل في هذا الحكم حتى تفرق بين التناهي واللاتناهي فتبصر والحمد لله الذي لا علم لنا الا ما علمتنا انه هو العليم الحكيم فليتامل قوله فان كل فرد جزء من المجموع يعني كل فرد جزء من الافراد التي لم يشذ عنه فرد ولم يفرض بقرينة واحد ما منه ولا يشك بانه اذا تحقق افراد لا متناهية تحقق مجموعات غير متناهية وكما ان حدوث كل فرد لا يستلزم حدوث فرد ما كذلك حدوث كل فرد وكل مجموع لا يستلزم حدوث المجموع ما فانه مع ما فيه صرح بان

بنيها قياساً مع فارق فان كل فرد وكل مجموع فرض جزء المجموع الذي هما بحذافيرهما فيه بخلاف
كل فرد بالقياس الى فرد ما ليس الا عاضاله بحيث كان فرد ما موتلفا من تلك الافراد بل
انما هو جزئيا له وليست مرتبة الاحد من النفوس القادسات في ان حدوث الجزئيات
لا يسري الى الكلي المطلق وان حدوث الاجزاء ساريا الى الكل المجموع بنية فان الاجزاء
داخلات في قوام الكل والجزئيات خارجة عن تقرر الكلي فكن من المهتدين قوله بيان
الملازمة انه لو كان التسلسل الخ يعني انه اذا ارتقت سلسلة من معلول معين اي معين
كان وعلل مترتبة الى لا نهاية كان في المعلول الاخير معلولية بحتة بلا علية وفي كل آحاد
هي فوقه علية ومعلولية وكانت المعلولات ازيد من العلل الواحدة ومن البديهيات
ان علة واحدة لا يكون بازائها معلولتان فيلزم ان يكون في السلسلة معلولية بالنسبة
هي بازاء علية وهذا صريح البطلان فما توهم من ان المعلول الاخير بمثابة العلة التي فوقها
وهكذا الى تناهي فطري السقوط لانك تعرفت ما عرفناك ان كثرة المعلولات بواحد لازمة بداهة
وان شككت على البرهان بان العلة والمعلول اعتباران عقليان والبرهان انما ينهض في افراد
تقررتا غير متناهيين وهذا لا يكون في الوجود العيني ولا في الوجود الذهني التفصيلي ولا الاجمالي
اذ لا امتياز فيه فلا يختص واحد بالعلية والآخر بالمعلولية وان اعتبر ذات العلة والمعلول
فان لم يعتبر الاضافة معها لم يجر الدليل وان اعتبر عاد الكلام في انها اعتباريان و
اجيب بان المعتبر ذات المعلول والعلة لا بما هما ذاتاهما بل من حيث صحة انتزاع العلية
والمعلولية عنها ولا مرية في انه كما يمتنع الزيادة في العلية والمعلولية المصدريين الانتزاعيين
يمتنع في المتصفين بهما باتصاف انتزاعي من حيث انهما متصفان وان سئل بانه ليس التفصي
مما تعصبت فان مناط الجواب صار على انتهاض البرهان ليس باعتبار الوصفين الاعتباريين
حتى ينقطع بالانقطاع ولا باعتبار الذاتين بما هما حتى لم يتصور انتهاضه
بل باعتبار الذاتين المحيثيتين بتينك الوصفين الاعتباريين المقيدين بهما ولا شك ان
المقيد بالقيد الاعتباري والمحيث بالحيثية الانتزاعية امر اعتباري وان انتهاض البرهان
يرجع بالآخرة الى تينك الاعتباريين فالحال على ما كان من انهما ليسا في الخارج ولا في

الذهن وجودا تفصيليا الى نهاية وهو ظاهر ولا اجماليا لعدم الامتياز فيمكن احاطته بالجملة ليس المراد
من الحيثية التي انتهاضه باعتبارها ان ذاتها مخلوطة بوصف اعتباري فهم ذاتا منضمة اليها
وصف مصدري وكذا في ظرف الذهن مناط الانتهاض حتى يرد عليه انه لم يوجد الى لا نهاية
بل ذوات متقررة في نفس الامر والواقع بحيث اذا لاحظ اليها العقل ملاحظة اجمالية يستوجب
تلك الملاحظة القاطبة الذوات يحكم حكما كليا بان مصداقها ومطابق حملها الذي ينتزع منه
هذان المفهومان المصدريان موجود واقعي ويحكم على تقدير اللانهاية ان مصداقات المعلولية
اكثر من مصداقات العليات فافهم مع وضوحه لا يخلو عن دقة **قوله** واما اذا كان من الجانبين
كما فيما نحن فيه الخ وان كان من جانب لا اول سلسلة لا متناهية حقيقية وفي جانب لا ابد سلسلة
لا متناهية لا تقفية بمعنى عدم الوقوف على حد لا يستمر بعده **قوله** كما لا اول لها لا آخر لها
اي ليس لها حد كان في ذلك حدا آخرها بحيث لا يتصور امر غيره بل كل واحد فرض بعده
حد آخر وهكذا فاذن يصح ان كل ماله مسبوقية له سابقية وان لم يتقرر معا وينكشف حال
ما قيل من ان التسلسل في تلقاء المعلولات غير واقع انما هو بمعنى لا تقف ويلوح ان
نحو لا آخر لها ليس مثل كما لا اول لها وان كان الظاهر تبادرا الى المثل كما يحكم به النظر الجلي
لبعض الناظرين **قوله** يجب ان يكون فيما قبله الخ لانها ان كان معها مسبوقية فيتزايد
عدد المسبوقات على السابقيات ولا سبيل الى المنع على الزيادة بانها انما يلزم لو لم يكن
ماتحته مسبوقية اخرى لانه ذو اضافتين اضافة الى العلل واضافة الى المعلولات فاذا
اخذ بحسب الاضافة الاولى يجب ان يكون في الآحاد السابقيات عليه سابقية لا يكون
معها مسبوقية لاستحالة التزايد بالنظر اليها ولا دخل لمسبوقية ماتحته فانها من سلسلة على حدة
ولا توقف سابقيته عليها فيلزم بالنظر الى تلك الاضافة سابقية لا يكون معها مسبوقية
سواء كانت بحسب الاضافة الاخرى موجودة او معدومة **قوله** فان جميع الحوادث موجودة
الخ اي كل واحد من آحادها موجود في كل جزء من تلك الازمنة على معنى ان كل جزء
من تلك الاجزاء موجود في مرتبة وكل واحد منها معلول في تلك المرتبة فانك تفطنت
بما بيناك ان الزمان في نفسه موجود وليس المضي وهو الانقضاء والاستقبال فيه الا باعتبار

آن فرض فیہ فیکون باعتبار ہذا الفرض متجزیا باصلہ بالاضافۃ الی الآن ماضیا وما بعدہ
بالنسبۃ الیہ مستقبلا وانما الانقضاء باعتبار القدم علی ذلک الآن لانہ منقض فی نفسہ
ولیس بثابت فی حد ذاتہ فانما ہو فی الوجود فیہ فالماضی من الزمان متحقق فی الواقع
لا فی ذلک الآن والحکم بالانقضاء بالنسبۃ الیہ صادق وعلیہ حال الاستقبال والحدسیۃ
بالانقضاء و لیس ببعض غیر مضر لنا فان اجزاء الزمان اعم من ان یکون حقیقیۃ او فرضیۃ فرضت
بالقیاس الی امر فرضی لیست ہالکۃ عن مرتبتہا بل متحققۃ ولا یتوہم انہ لا وجود للمجموع
لا فی مجموع الزمان لان المجموع انما یتحقق بعد وجود جزئہ الاخیر وعند وجودہ ینقضی بعض اجزاء ذلک المجموع
لان المفروض تعاقب الاجزاء وانتفاء الجزء یستلزم انتفاء الکل ولا فی جزء منہ لانتفاء الاجزاء
فیہ ایضا فان المراد لیس من وجود المجموع فی جمیع الزمان الا ماہیتہ وتعاقب الاجزاء فیہ
ایضا وانتفاء الاجزاء بالقیاس الی شیء لا فی حد ذاتہ لا یقتضی لعدم الوجود للمجموع فی مجموع
الزمان بہذا المعنی المعین واستدعاء التعاقب انما ہو ان لا یکون المجموع فی جزء من
الزمان وکیف یتوہم والشارح المحقق نص علی العنایۃ ایضا قطعیا بقولہ بمعنی ان کل واحد
الخ فتعرف قولہ بل للوجود فرد آخر الخ قال الشارح فی رسالۃ اثبات الحدوث انہم یقولون
نسبۃ المتغیر الی المتغیر ہو الزمان ونسبۃ الثابت الی المتغیر ہو الدہر ونسبۃ الثابت الی الثابت
ہو السرمد وقال بعض العلماء المحققین الحصول الاصلی فی الاعیان خارجا عن الاستعداد بلا استداد وعن سبق
استمرار للعیس والاستمرار اما مع صدق سبق العدم الصرف فی الاعیان فہو الدہر وبحیث یتقدس
من کل وجہ عن احتمالات العدم فہو السرمد وما یوجب لاذعان بوجود الدہر ہو وجود
المتقررات علی التقرر بحیث لا یعقل یعتبر من حال الی حال ولا یتصور استداد ولکن یکون
مسبوقا بصرف العدم فانہ لو کان قدیما تاما کان الواجب مع ذلک القدیم والمسبوق
بالہلاک معدوم فی تلک المرتبۃ الدہریۃ والازمنۃ الواقعۃ المبرأۃ عن جہۃ التعدد التفصیلیۃ
ثم اذا وجد ذلک المسبوق کان معہ ایضا فقد تحققت المعیۃ الاولی معرفۃ عن الثانیۃ ثم استمرت
مع الثانیۃ فیلزم عروض نسبۃ مقدرۃ للواجب تعالی فتعین انہ اما ان یکون کل الجائزات
السرمدیۃ وہو الظاہر الامتناع او کلہا مسبوقۃ بالعدم فہو المدعی فلا یظن انہ مبنی علی القابلیۃ الدائمۃ

قولہ المتوہم الاجزاء الماضی ۱۲ منہ
قولہ انقضاء ما اعلم ابجنوری ۱۲

وکیف یصدق ہذہ فانا عزلنا من المرتبۃ الدہریۃ ونعبر بالدرجۃ الواقعۃ ولاریب فی انہا وقعت
ویلزم التسلسل المتقدر بہ علی ہذا التقدیر للواجب سبحانہ وینبغی ان یعلم ان ملاک التقدم الذی
ہو ان یکون الوجود حاصلا للشئ اولا یکون ثابتا لآخر الا وقد ثبت المقید ویستفاد من
ہذا کون الوجود حاصلا الخ لیس مخصوصا بزمان فلا یظن انہ لیس ہذا التقدم الا الزمانیۃ
فانہ علی تقدیر الحصر فی الزمان وہو کما تری وکیف یکون صرف کون الوجود الخ زمانیا
فان الزمان لا بد لہ من تقدر واستداد وتقضی وتجدد فان لم یکن التقضی والتجدد معتبرا
فی الکون لم یکن زمانیا ولا یظن انہ بیان دوری لانا اذا اعتبرنا العبارۃ من القبل الی
الشئ فلیس دورا وقد ذکر الباقر امام العلماء المتاخرین علی ہذا الدعوی بینات شتی وبیانہا
وبیان الایرادات التی اوردہا بعض الرؤساء المتاخرین علیہا وبیان ما یرد علیہا لا یقتضیہ
المقام وبعض ما ذکرت فصل ما اقتضاہ المقام حتی لا اقتضاء ما لا بد ان یعلم ان الموجود الدہری
لیس کالوجود الزمانی بل کالوجود الخارجی علی معنی ان وعاء الدہر الذی ہو ظرف الوجود
وہو لیس شیئا آخر غیر الوجود بل ہو الحصول الاصلی فی الاعیان لا فی الزمان کما ان الخارج
لیس شیئا آخر غیر الوجود العینی بل ہو الحصول الاصلی لا فی لحاظ الذہن فقط بل خارج الاذہان
ایضا بخلاف الوجود الزمانی فان الزمان زائد علی اصل الوجود ویعلم ان الدہر علی المعنی الاول
امر اعتباری وعلی الثانی امر متاصل فان المراد بالحصول لا نفس الحصول المصدری واللہ الہادی
الی سبیل الرشاد ومنہ العصمۃ والسداد **قولہ** فلیتامل یحتمل ان یکون اشارۃ الی ان البرہان
لا ینتہض علی المتعاقبات فی الخارج فی نفس الامر والواقع حتی یجری المحذور ان فی صورۃ
التعاقب فی نفس الامر ویلزم المحال لان العقل لا یحکم فیہا بجواز التطبیق الخارجی فی
زمان متناہ لکونہ فرع الوجود فی ذلک الزمان ویقال بان العقل کما یلحظ اجمالا جزئیات
مفہوم اللامتناہی المفروض الموجود فی الزمان المتناہی بدون ان یرتسم تلک الجزئیات بنفسہا
ویحکم حکما کلیا بان کان التطبیق الخارجی فی ذلک الزمان کذلک یمکن ان یلحظہا اجمالیا جزئیات
مفہوم اللامتناہی المفروض الوجود فی الزمان الاثریہ من الزمان المتناہی الذی تحقق
فیہ التطبیق الخارجی ویحکم حکما کلیا بان کان التطبیق فی زمان متناہ لا بان المطابقین

موجودان في هذا الزمان ومنطبق احدهما مع الآخر بل بان احدهما المتقرر في زمانه يصح ان ينطبق
مبدؤه على مبدأ الآخر المتقرر في زمانه ايضا وهكذا انطباق سائر الآحاد على سائر الآحاد مع عزل
النظر انه وجد في الزمان الخاص في الآخر فتامل وكن من المتفحصين قال بعض الفضلاء المحشين
على شرح المواقف انه لا بد ههنا من التقدم والتاخر اما وضعا او طبعا وهما من الاضافات
المتكررة فيجب اجتماعهما واجتماع موصوفهما في وجود وذلك الوجود اما الوجود الخارجي لعدم
اكتفاء الوجود الذهني الاجمالي لعدم الامتياز وانتفاء الوجود الذهني التفصيلي واجاب بعضهم
بان ذلك الوجود الخارجي او في نفس الواقع والمتقدم والمتاخر مجتمعان في الواقع فان
كلا منهما موجود بالوجود الواقعي في زمانه وكونهما من الاضافات لا يستدعي ان يجتمعا في زمان
واحد بل ان يجتمعا في الواقع انتهى اقول لا يخفى ان الظرف الواقع اوسع واعم من ظرفيها
الخصوصيين وكل منهما ما تحقق فيه الا في ضمن موطن الخاص ولا شك في ان كلا منهما منفك
عن الآخر في كل موطن خاص هو في الحقيقة ظرف متحصل له والتضايف يوجب المقارنة
في اي ظرف تحقق والمقارنة في مفهوم مبهم اعم لا يغني عن المقارنة التامة اللهم الا ان
يلتزم بذلك فتامل اقول الجواب الصائب ان المضاف قد يكون بسيطا حقيقيا لا يكون
حقيقته غير نفس الاضافة وقد يكون من مقولة اخرى يعرضها الاضافة وهو يكون مضافا
مشهوريا فيمكن ان يقال لكل من المتقدم والمتاخر حقيقة غير كونه مضافا باعتبار ذاتيهما
لا يجب ان معا في الوجود واضافة المتقدمية والمتاخرية انما تعرض لهما في العقل فلا استحالة
في وجودهما دفعة فيه على معنى ان العقل اخذ مفهوما ما وجعل عنوانا للحقيقة الموجودة في الزمان
السابق وحكم على ذلك المفهوم بالمتقدمية باعتبار الانطباق واخذ مفهوما ما وجعل عنوانا
للحقيقة الموجودة في الزمان اللاحق وحكم على المتاخرية باعتباره فانما يلزم معية تلك المفهومات
ولا شك ان مثل هذا الحكم الكلي الاجمالي لا يوجب عدم الامتياز ولا حضور اللامتناهي
مفصلة فتبصر وكن من المتبصرين والحمد لله الذي لا علم لنا الا ما علمتنا **قوله** بان ملاحظة
العقل الخ قلنا ان اريد بالتطبيق الخارجي او الوهمي الذي هو عبارة عن ايقاع المحاذاة
في الخارج او الوهم بين المتجانسين فلا نم حكم العقل بصحة ايقاع ذلك في زمان متناه

بين الامور الغير المتسقة وان اريد حكم العقل بان في الجملة الزائدة ما يكون في الناقصة وشيء زائد
وذلك حكم بالتفاضل ولا نم استدعاءه للانقطاع بل هو المفروض اولا والانقطاع انما يكون
اذا تميز الواسطة عن الطرف وما لا اتساق فيه ليس الواسطة متميزا عن الطرف واليه مال الشارح
حيث قال في بعض رسائله ان سلم جريان التطبيق فيه يمتنع لزوم الانقطاع على تقدير ان يكون
في الكل ما لا يكون بازائه شيء من سلسلة الجزء لان تلك الزيادة ح يكون في الاوساط
لا في الطرف لان الاوساط بما هي الاوساط على ما توهمه البعض فلا يلزم الانتهاء نعم اذا اخذ
جزء جزء مفصلا فيقع التطبيق لكن اذن وقع الترتيب ولو كان ذلك الحكم هو حسبانا في
الانقطاع فلما احتجنا في اقامة البرهان وقد اذعن الباقر امام العلماء المتاخرين بان اشتراط
الاجتماع مع الترتيب لا يمنع من جريان البرهان في امتداد الزمان وغيره من الامور الغير
القارة لتاتي التطبيق فيها باعتبار اجتماعها في وعاء الدهر وقد ورد عليه بعض من الساد المتاخرين
بان ما يفرض من التطبيق بين الامور الغير القارة في سنخ حقيقتها ان كان بحسب الخارج
فمن المحالات التي لا تصلح ان يبتنى عليها لزوم الانقطاع في الواقع وان كان باعتبار
الذهن فانما يتاتى فيما ارتسم من تلك الامور في الذهن فيدل على تناهي ما ارتسم منها في
الذهن دون ما تقرر في الخارج فاقول يجري مثل هذا في الامور القارة بان يقال ان كان بحسب
الخارج فمن المحالات الخ وان كان باعتبار الذهن فانما يتاتى فيما ارتسم من تلك الامور في
الذهن الخ وان فرقت بينهما بالاجتماع والتعاقب فقد دريت ان الامور الغير القارة في سنخ
حقيقتها ايضا مجتمعة من حيث الوجود في وعاء الدهر فلما يكفي في الحكم الكلي بامكان ملاحظة
العقل جزئيات مفهوم اللامتناهي المجتمعة باعتبار فرض صدقه عليها لا باعتبار ارتسامها
في العقل فليكف ملاحظة جزئيات مفهومه المتعاقبة في سنخ حقيقتها المجتمعة من حيث وجودها
في وعاء الدهر والله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم قوله لان المجموع يتوقف على
المجموع الخ انت تعلم انه لا يخفى على من تعرف انه فرق ما بين ان يلحظ الوحدة مرتين مثلا
على ان يكون الوحدة هي الملحوظة بلحاظ ذاتيا وهي المقصود قصدا اوليا لكن مرتين وبين
ان يلحظ الوحدة المتكررة مرة واحدة على ان يكون الوحدة المكررة المثناة هو المقصود اولا

وبالذات هی الملاحظة الاولی وحدتان غیر متناه متقدمتان بالطبع علی الاثنینیة ویعبر عنها
بالوحدات المحضة وفی الملاحظة الثانیة وحدة مکررة یعبر عنها بمجموع الوحدات وتلک هی
الاثنینیة المتاخرة بالطبع عن تینک الوحدتین السابقتین سبقا طبعیا وعلی هذه المشاکلة
فرقان مابین الواحد والاثنین ای معروض الوحدة والاثنینیة من الاثنین بمعروض الوحدتین
لما هو المجموع لا معروض الوحدتین الساذجتین ان العدد عبارة عن مجموع الوحدات
ولیس شئ من مجموع الوحدات لما هو مجموع الوحدات بداخل فی حقیقة شئ من الاعداد بل
نسبت الداخلات خالصة وان کان المجموع من لوازم الوحدات فالداخل حقیقة ثلثة مثلا
الوحدتان للحاظ الاول لا الوحدة المتکررة باللحاظ الثانی وکذلک تما دخل فی ثلثة من
الرجال مثلا الرجلان بما هی الرجلان الذان هما معروضان للوحدتین لا مجموع الرجلین بما هو المجموع الذی
هو معروض الاثنین فاذن لا یستصح ان یکون المجموع الثانی موقوفا علیه للمجموع الاول کما
لا ان جزئیة المعروضات بعضها لبعض منوطة علی جزئیة العدد وانما الجزئیة فی تلک المعروضات
بالعرض وتتبع جزئیة العدد ومالها ما تعرفته ولهذا قال الباقر امام العلماء المتاخرین فی کتابه
تقویم الایمان ووافقه بعض اعلم العلماء المتاخرین فی حاشیة شرح المواقف وعلی الرسالة المعمولة
فی التصور والتصدیق ومن ههنا ینبغی ان یعلم الفرق بین الوحدات والعدد انما هو
فرقان اعتباری فانها هی باعتبار ملاحظتها لذاته مرات تفصیلیة اطلقت علیها الوحدات
وبحسب الملاحظة مجموعها مرة واحدة سمیت باسم العدد ولیس فیه سوی تلک الوحدات امرا
منضما لها بل انما هو امر منتزع عنها فالجزء الصوری والهیأة الوحدانیة انما تعرض لها عروضا
انتزاعیا فلیس فی الواقع الا الکثرة ثم العقل اذا لاحظها ینتزع عنها هذه الهیأة الوحدانیة
فتامل فی حل هذا المقام فان فیه شیئا بعد لیس خفاؤه علی من ارتاضت نفسه
ودفع ما قال الشارح بان انتهاءه علی وجود المجموع ووجوده فیما اذا لم یکن بین اجزائه فاقهم
ثم واثبات وجود المجموع بانه عبارة عن جمیع الاجزاء وجمیع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود
غیر تام لانه لوتم دلیلکم لزم من تحقق زید وعمرو تحقق مجموع هو موجود ثالث وهکذا الی لا نهایة
وهو باطل لعدم وسعة العالم کافیة لها مع ان الاقل من الارکان وآن الصدی

السید ... العلامة ... ۱۲

غير صحيح ان اراد من الجميع كل واحد في المتقدمتين والوسط غير مكرر ان اراد من احدهما
كل واحد ومن الاخرى مجموعهما والكبرى ممنوعة ان اراد من الجميع منها المجموع وثانيًا لا نسلم ان
المجموع هي الاجزاء بل الموجود الحاصل عن نفس جميع الاجزاء بدليل ان الاجزاء معروضات
للموجودات المعدودة التوابع والمجموع موجود واحد لان الاول غلطة محضة متصادرة
لا تختص بالم يكن بين اجزائه فاقة فانه ينتقض فيما كان بين اجزائه افتقار ايضا بانه
اذا تحقق كذا وكذا تحقق مجموع وهو موجود ثالث والا لم يتحقق مع انه موجود في نفسه
والجواب على ما هو المشهور ان المجموعات اللا متناهية التي تلزم من مجموع واحد انما تكون
امرا اعتباريا واللا متناهية لا يقتضيه لان الماهية اعتبر فيها شيء من ابعاضه مرتين لاعتبارات
وهٰهنا كذلك وعلى ما تعرفت مما بينا لك ان المجموع لا يتركب من وحدات وامر ينضم اليها
حتى يكون مؤلفا خارجيا بل انما يتغاير ويمتاز من الوحدات باعتبار احد انحاء الملاحظة
وبحسب الوجود الانتزاعي فاذن انما يوجد كل مجموع وجد باعتبار ملاحظة العقل الذي اذا لم
يلحظ ينقطع السلسلة فلا يتوهم عدم كفاية وسعة العالم لها لعدم احتياج الاعتباريات
الى تلك الوسعة وهذا البيان مشترك بينها وبين الثالث فليست محتاجا الى كلام مستأنف
والثاني تعرفت حاله فيما سبق آنفا فتذكره قوله فيلزم ان يكون له اجزاء اي فيلزم ان يكون
له اجزاء متخالفة لم يصح ان يجمع بعض منها مع بعض في شيء واحد على سبيل البعضية فانه لا شبهة
في ان الاثنينية والوحدة مثلا متحققان في كل مجموع فوقهما فلو جوز تركيب العشرة مثلا من
تلك المجموعات العددية فليس بد من انهما يعتبران في تلك العشرات مرات شتى مرة بالانفراد
ومرة في ضمن المجموعات التي هي اجزاؤها وهذا لا يخلو عن البطلان عند الذهن المتين فاذن
لا بد من ان يكون الماهية التي تقومت بمجموع غير الماهية التي تقومت بمجموع آخر لانك
تعلمت بما علمناك ان لا يحصل من مجموعها الشيء واقعي فلزم تعدد تمام الماهية لشيء واحد
وح ظهر عدم سهولها قال المحشي من انه لا يلزم من تركب العدد مما تحته من الاعداد لعدد ماهية
ذلك العدد غايته ان العدد يتركب من امور متخالفة الماهية وهذا غير ممتنع كالحيوان المركب
من العناصر المتخالفة الحقيقة لان العدد حقيقة محصلة ولا يحصل حقيقة متحصلة واحدة

من امور متباينة في الاجتماع ولا يعترض بدفع هذا الاحتمال بكفاية بعض المجموعات في حصول
العشرة مثلا ولزوم تعدد الماهية على تقدير الكفاية الا بان يدعى ان كفاية بعضها في حصولها
في نفس الامر بديهي قوله هذا الكلام انما يمشي الخ وانت تعلم بعد الفرق بين لحاظ الآحاد على
ان يكون كل واحد منها ملحوظا لحاظا تفصيليا ذاتيا وبين لحاظ الآحاد على ان يكون ملحوظة
مرة واحدة لحاظا اجماليا ان العدد انما هو تلك الآحاد والخصوصية بحسب تلك الملاحظة الثانية
فكذا لا يلزم من دخولها تحت الملاحظة الاولى دخولها تحت الملاحظة الثانية وهذا
ينفي ما قال بعض الاعلام من المتأخرين من ان العدد على تقدير عدم الاشتمال على الجزء الصوري
هي الوحدات المعروضة للهيئة الصورية لا الوحدات الصرفة يعني ان العدد على تقدير
عدم جزئية الجزء الصوري هي الوحدات من حيث انها اخذ العقل [illegible] ينتزع منها
جزءا صوريا منوعا له اعم من ان يكون ذلك الامر الصوري هي خصوصية التي هي منوعة الآحاد
المطلقة المبهمة على هذا التقدير او امرا آخر الا انه امر منضم فتلك الآحاد لها عروضا قياسيا
خارجيا وليس وحدات صرفة فان العدد حقيقة متحصلة والوحدات الصرفة امر مبهم يعني
يعني وبعد تحقيق هذا الامر يتهم ان حيثية العروض ان دخلت فيه لزم اعتبار الجزء الصوري
وان خرجت عنه يكون هي الوحدات الصرفة فانها خارجة عن حقيقة الآحاد بلا وهم لكن العقل
ينتزع منه ويصفه به وصفا انتزاعيا وليس بحد العقل واسطة بين الاطلاق والتركيب
وبين التقييد فانه لا يلزم من نفي التركيب تحقق الاطلاق والقول بان التقييد داخل
والقيد خارج كلام مذكور في كلامه وما قال المحشي في اثبات الصورة المنوعة للعدد من انه
لو لم يكن جزء منوع لصدق عليه الوحدة اذ كل كلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق
على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد لان العدد من مقولة الكم والوحدة
ليست من المقولة لا يستقيم بما عرفناك اللهم الا اذا حمل الكلام على ما بيناه من اثبات امر
زائد على الماهية الجنسية التي هي الوحدات لما هي الوحدات المبهمة من دون خصوصها [illegible]
لا يرد عليه ان الكثير الذي يصدق عليه الكلي هو الآحاد المحضة لا ما هو المركب منها فان مناط الا
جزئية تلك الصورة لها وانضمامها اليها ولا يتوهم [illegible] ان كل كلي يصدق على كثير من افراده

لان الکلی انما ہو یقبل الاشتراک علی کثیرین علی وجہ الاجتماع واما المفہوم الذی یصدق فی نفسہ علی کثیرین لا علی وجہ الاجتماع بل علی وجہ البدلیۃ انما ہو مفہوم الفرد المنتشر والفرق بینہما اظہر من خفائہ فتفکر تفکرا غامضا قولہ وعلی ذلک نحو ای علی ترکب معروض العدد من معروضات الاعداد التی تحتہ وما یوجب لاذعان بالابتناء علیہ ہو قولہ وعن مجموع آب ج دلانہ لو لم یکن موجودا فی نفسہ وراء وجودات احادہ لم یستند الیہ امر غیر مستندات الآحاد وانت تعرفت مما عرفناک ان تحقق المجموع لا یتوقف علی جزئیۃ المجموعات التی تحتہ ولا علی امر منقسم للآحاد والحق ان الآحاد اذا لوحظت مرۃ وحدانیۃ علی ما سبق یسمے المجموع واذا لوحظت مرات متعددۃ یسمے الآحاد بالاثر فالمجموع انما یتوقف علی جزئیۃ الآحاد بالاثر کما مر تفصیلہ ولا یخطن وجہ الابتناء بانہ ان انتفی الجزئیۃ انتفی وجود المجموع الاقل وبانتفائہ ینتفی وجود المجموع المطلق وبانتفائہ تستند المعلولات المتکثرۃ الی الامور الموجودۃ بانہ لو کان المجموع الاقل المتغایر للمجموع الاکثر موجودا فاما ہو عین المجموع الاکثر او خارجا عنہ او داخلا الی آخر ما ذکرہ فی الشرح فانی آثرت انہ خارج عنہ وما داخل ضرورۃ انہا ہی الآحاد بالاعتبار الثانی وبہذا الاعتبار لیست مجموعۃ بل آحادا ما الاثر ومن مانع انفکاک الاقل عن الاکثر فمبانع محض والاستلزام لا یخفی عن الانفکاک علی المتامل الصائب و مما ینبغی ان یعلم ان ما ہو طریقۃ الشیخ فی حکمۃ الاشراق الذی ہو ماخذ طریقۃ ہذا المحقق لعلہ ایضا یوہم الذہن الی الابتناء علیہ من ان العقول المفارقات کثیرۃ ولا بد لہا ان تترتب ویحصل من الاول ثان ومن الثانی ثالث وہکذا رابع وخامس وہکذا الی ان یحصل مبلغ کثیر وکل واحد من ہذہ الانوار العقلیۃ لا حجاب بینہ وبین النور الاول الواجبی فی الحجاب انما ہو فی اللواحق الہیولانیۃ والشواغل الجرمانیۃ فہی تشاہد النور الاول ویقع علیہا شعاع ثم ینعکس النور من بعضہا علی بعض فکل عال یشرف علی ما تحتہ وکل سافل یقبل الشعاع من نور الانوار بتوسط ما فوقہ رتبۃ فرتبۃ حتی ان العقل الثانی یقبل الشعاع من نور الانوار مرتین مرۃ بلا واسطۃ ومرۃ بواسطۃ النور الاقرب والثالث اربع مراتب مرۃ بلا واسطۃ ومرۃ بتوسط النور الاقرب ومرتین بتوسط النور الثانی والرابع کان

مراتب ربع مرات من انعکاس صاحبہ ومرتین من انعکاس الثانی ومرۃ من النور الاقرب ومرۃ من نور الانوار بلا واسطۃ وہکذا الی ان یعجز النفوس الانسانیۃ عن الاحاطۃ فیحصل من کل واحد من ہذہ الاشراقات فمن کان وعلی من کان نور جوہری عقلی ثم لما کان کل واحد منہا لعدم الحجاب یشاہد نور الانوار والمشاہدۃ غیر فیض الشعاع فیحصل من ہذہ الجہۃ جملۃ اخری من الجواہر العقلیۃ مثل ما حصل من الاشراقات ثم یحصل من ہذہ الوصول من المشارکات بعض اشعۃ بعض مع بعض اشعۃ غیرہ اعدادا کثیرۃ من العقول ربما یحیطہ بہا الباری تعالی کما قال ویعلم جنود ربک الا ہو ثم یحصل من بعض ہذہ الوصول بمشارکات اشعۃ جمیع الارباب لنوعیۃ الفلکیۃ وطلسمات البسائط والمرکبات العنصریۃ فبدأ کل من ہذہ الطلسمات ہو نور الانوار وانت لما تعرفت حال انتہار الماخوذ فتعرفت حال انتہار الماخذ سہل علیک فتامل واللہ یقول الحق وہو یہدی الی السبیل قولہ حتی یحصل المعلولات الخ تقریرہ انہ اذا صدر عن مبدأ اول ہو آ مثلا ب فی اول مراتب المعلولات ثم یصدر عن ب وحدہ ج فیکون ثانیۃ المراتب ثم اذا وجد آ ب ج فیجوز ان یصدر من آ بتوسط ب وحدہ شئی وبتوسط ج وحدہ شئی ثان وبتوسط ب ج معا ثالث وعن ب بتوسط ج رابع وان فرض فی المرتبۃ الثانیۃ ان یصدر عن آ بتوسط ب د فوجد فی المرتبۃ الثالثۃ اثنی عشر لانہ یجوز ان یصدر عن آ بتوسط آ شئی وبتوسط ج شئی ثان وبتوسط ب ج معا ثالث وبتوسط د ب رابع وبتوسط آ ج خامس وبتوسط ب ج آ سادس وعن ب بتوسط آ سابع وبتوسط ج ثامن وبتوسط آ ج تاسع وعن ج وحدہ عاشر وعن د وحدہ حادی عشر وعن آ ج معا ثانی عشر ویکون ہذہ کلہا فی ثالثۃ المراتب لوجوزنا ان یصدر عن السافل بالنظر الی ما فوقہ شئی صار ما فی ہذہ المرتبۃ اضعافا مضاعفۃ قولہ ولا یقدح فی ہذا الدلیل الخ بان یقال سلمنا ان جملۃ الموجودات بتمامہا مفتقرۃ فاقرۃ الی العلۃ لکن لم لا یجوز ان یکون علتہا جزءہا بیان ذلک انہ اذا توقف اعلی ب و ب علی وہکذا الی لا نہایۃ کان المجموع بالاثر معلولا وجزؤہ وہو ما فوق آ الی لا نہایۃ علۃ لہ فیجوز ج تلک السلسلۃ ان یکون کل سابق علۃ للاحق الی غیر النہایۃ فیکون علۃ الجملۃ ہو مجموع الاجزاء التی کل واحد منہا معروض للعلیۃ والمعلولیۃ بحیث لا یخرج منہا الا المعلول البحت

اقول علی حصر القدح منع علی ما نالا نسلم ان للمجموع وجود آخر سوی وجودات الاجزاء وانما یکون للمجموع وجود اعتباری فلا یحتاج الی علۃ موجودۃ والتقریر الصائب ہو انہ لو لم یکن فی الوجود واجب بالذات لکانت الموجودات باسرہا جائزات صرفۃ وجملۃ الجائزات الصرفۃ متناہیا ولا متناہیا کجائز واحد فی حکم جواز الا وجود بالاسر فیجوز انتفاؤہا بالاسر بان لا یوجد واحد منہا اصلا ولم یکن مستندا الی مسبب وذلک محال لان سبب الجائز مالم یجب بہ وجودہ ولم یمتنع عدمہ ولم یوجد ذلک الجائز فاذن لو انحصر الموجود فی الجائزات الصرفۃ لکان للجملۃ بل لکل منہا وجود بلا وجوب وقد دریت ان لا وجود الا بالوجوب وان سلم جواز العدم فی حد ذاتہ و امکانہ الذاتی وجوبہ بالغیر لا جواز العدم فی نفس الامر والواقع فیدعی جواز المعدوم فی نفس الامر لان العلۃ اذا کانت جائزۃ صرفۃ بدون الواجب متناہیۃ کانت او لا متناہیۃ فہی مما لا یحصل بہا وجوب المعلول بجواز انتفائہ مع انتفائہا وان لم یجز انتفاؤہ مع تحققہا وانما یجب الوجود اذا امتنعت انحاء العدم بحذافیرہا فان العدم الذی ہو نقیض الوجود لو لم یکن ممتنعا بجمیع انحائہ فی وقت وجوب الوجود لکان من الجائز ان یتحقق العدم فی تلک الوقت ووجوب الوجود انما ہی ضرورۃ الوجود وجواز تحقق العدم انما ہو امکان سلب الوجود فہل ہو الا التناقض فاذن لا بد ان یدخل الواجب بالذات فی سلسلۃ الاستناد وہذا التقریر تحقیق لما کان مسلما عن المواخذات الظاہریۃ اورد فی مقام المنع علی برہان الاثبات فتامل

قولہ یلزم ان یکون معلومات اللہ تعالی متناہیۃ والا الخ لانہا لو کانت غیر متناہیۃ لکان صورہا العلمیۃ ایضا غیر متناہیۃ ثبتۃ لان الصور شرائط وجوداتہا وعللہا علی ما ہو معتقدات المشائین ولا یتصور وجودات المعلولات بدون وجود العلل فلا بد من وجود تلک الصور فیجری التطبیق وجریان البرہان بہذا الطریق مع ان المعلولات ان کانت لا متناہیۃ یجر البرہان الیہا فی نفسہا بدون الالتفات الی عدم تناہی الصور لعل منشأہ لا تناہی المعلولات من متفرعات لا تناہی الصور ورشحاتہ فالاولی ان یجری فیما ہو الاصل فی عدم التناہی وحاصل الجواب منع کون العلم صورا منفصلۃ کما ذہب الیہ تلک الفرقۃ وربما یدعی علی روائہ بانہ لا میتری فی ان اللہ تعالی یعلم الاشیاء کلہا عندہ وجودہا ما یعلم الشر وفی الحضوری لان العلم

التام بالشئ من اتحاد الوجود ولا یحصل الا بمجرد حضور ذلک النحو من الوجود عند العالم بہ دون
حصول مثال لہ ہو غیرہ بل الحری ان یحکم بعدم وجود المثال لہ اصلا لان الموجودات الخارجیۃ
بما ہی خارجیۃ لا یمکن حصولہا فی الذہن حصولا مطابقا لہا والا یلزم ان یکون الموجود الخارجی
بما ہو الخارجی موجودا ذہنیا فلو لم یعلم بذلک العلم التام لزم ان یکون عالما لما اوجدہ کما
اوجدہ وان یکون مبدعا للاشیاء ولا یعلمہا وہو صریح النقصان وایضا العلم التام بالعلۃ التامۃ
یوجب العلم التام بمعلولہا علی معنی ان العلم بالعلۃ بتمام حقیقتہا التی بہا علۃ تامۃ مبادیۃ
لمعلولہا الخاص یقتضی العلم بذلک المعلول فالواجب لوجود لما کان وجودہ الذی ہو عین
ذاتہ شیئا کاملا لوجود کافۃ الموجودات علی الترتیب ہو یعلم ذاتہ بمجرد حضور ذاتہ ووجودہ
الذی ہویتہ علۃ فیجب ان یعلم الموجودات علی النحو الذی حصلت منہ وہو کونہا موجودات
خارجیۃ فاذا کان لشئ ما علم حصولی وکان صورۃ شئ ما حاصلۃ فی ذاتہ سبحانہ ان یعلم
ذلک الشئ عند وجودہ علمین علما صوریا وعلما حضوریا معا ضرورۃ ان العلم الصوری لا بما حصل
لہ قبل وجودہ لا یجوز ان یزول منہ تعالی عن ذلک عند دخولہ فی الوجود لانہ لیس محلا للزوال
والتغیر وہذا ای کون الشئ معلوما بعالم بشخصہ بالعلم الصوری والحضوری صحیح الا تمنع
اذ المعلوم بالعلم الحصولی بالحقیقۃ والقصد الاول ہو صورتہ العلمیۃ لا نفسہ والمعلوم بالعلم الحضوری
ہو ذات المعلوم بالحقیقۃ فتح ثبت ان العلم الواجبی لیس صورا تفصیلیا فلا یصح الا تقانا علی البیان
الذی ذکر وتفصیل العلم واختلاف المذاہب والسماعات الواردۃ علی مختار تلک الفرقۃ ان شاء
اللہ تعالی یتبین فی بحث العلم قولہ الی ان علمہ تعالی اجمالی ای علم وحدانی تام لکل شئ
کلی وجزئی وکل شئ ظاہر لہ ومکشوف عندہ بذلک العلم وما ہو ذلک العلم الا نفس ذاتہ الاحدیۃ
التی ہی مناط الظہور وملاک الانکشاف لذاتہ ولجملۃ الاشیاء ولیس الاجمال ہہنا کالاجمال
بین الحد والمحدود ای کون الصورۃ الواحدۃ محللۃ الی صور متعددۃ ولا فی غیرہ ای عدم امتیاز
الشئ عند العقل عن جمیع ما یغایرہ قال الباقر امام العلماء والمتاخرین ذاتہ سبحانہ فی مرتبۃ ذاتہ
ہو العلم التام بالاشیاء کلہا قبل الجعل والافاضۃ ثم الاشیاء یفیض عنہ معلومۃ مکشوفۃ غیر محجوبۃ
وہی تکون حین الوجود علی ما کانت علیہ قبل التقرر من الظاہریۃ لہ والمکشوفیۃ عندہ من غیر

ازدیاده فی الظهور له وفیضان الاشیاء عنه هو نفس معلومیتها له فالواجب القیوم جل شانه
مبدأ الکل فیض وهو ظاهر لذاته فهو بما هو ظاهر لذاته ینال الکل من ذاته فله الکل
من حیث لا کثرة فیه فعلمه بذاته وبالکل بمعاینة جمیعا لا المعنی المصدری نفس ذاته سبحانه تعالی
ثم علمه بالکل بمعنی معلومیة الکل فالصور العلمیة الحاضرة حین تقرر الکل علی التفاصیل عین الکل
ونفس جواهر الذات المتفاصلة بعد ذاته فکثرة علمه بالکل ای معلومیة الکل
والصور العلمیة الحاضرة بعد ذاته یتحد الکل فی بساط الظاهریة وذاته سبحانه هو الکل من حیث
الظهور والانکشاف وان کانت الکل من حیث الحقیقة فی قصوی الثانی من جناب قدسه
وحریم کماله اقول ان کانت الاشیاء کلها من حیث حقیقتها فی قصوی السقوط عن جناب القدس
کانت الاشیاء کلها لا شیئا محضا فی ذلک الجناب فعلی تقدیر حضور الکل فیه انما هو حضور
اللاشیٔ الصرف ولا یکمن الزکی ای الحضور یقتضی الوجود بای نحو کان فمل هو الا تساقط
فظهر ان ما ذکره من ان الاشیاء تفیض عنه مکشوفة من غیر ازدیاد فی الظهور له قبل التقرر خفی
غایة الخفاء فلا بد من قول ان یکون وجوده تعالی منطویا بالوجودات لکافة الحاضرات ویکون
وجوده تعالی وجودا اجمالیا للجملة او علی نحو آخر من غیر ان یدرک لذلک النحو عقولنا ومما ینبغی
ان العلم الاجمالی لا یکون کافیا الا عند من یجعل علمه سبحانه بالاشیاء علما شهودیا اشراقیا کیف
والشیخ الرئیس مع اثبات العلم الاجمالی الذی هو عین ذاته لا یثبت له الصور المنفصلة العقلیة
فی صدورها لئلا یلزم الصدور بلا امتیاز فثبت مما بینه ان القول بالعلم الاجمالی انما یصح علی رأی
الاشراقیة ومن ههنا علم ان طریقة علمه تعالی علی قاعدة الاشراقیة امر معقول هی ان علمه تعالی
بذاته هو کونه نور الذاته بالاشیاء الصادرة عنه هو کونها ظاهرة له فعلمه سبحانه اضافة اشراقیة
فهو مستغن فی علمه بالاشیاء عن الصور وله الاشراق فلا یحجبه شیٔ عن الاشیاء وعلمه وبصره واحدة
علی معنی ان علمه راجع الی بصره لا بالعکس کما فی غیر هذه القاعدة فله اضافة انفعالیة الی جمیع
الاشیاء بها یصح جمیع الاضافات الاشراقیة وانما الحاصل علی تلک القاعدة حال العلم هی بالاضافة
الاشراقیة علی معنی ان الاشراق وعدم الحجاب بینه تعالی وبین الاشیاء تصحیح انتزاع الاضافة
لا انها امر انضمامی واما عضل بان یکون ح للواجب علم متغیر وهو علمه بالامور الفاسدة

والتغیر فی علمہ تعالی غیر صحیح اصلا فانہ یجب بان ہذہ الاشیاء وان کانت بقیاس بعضہا الی بعض متغیرۃ لکنہا بالنسبۃ الیہ فی درجۃ واحدۃ وکل فی وقتہ حاضرۃ عندہ تعالی ولا یتوہم تفسیر العلم الاجمالی بالصورۃ الواحدۃ المتعلقۃ بالمعلومات الکثیرۃ فانک تعرفت ان العلم الصوری غیر صحیح اعم من ان یکون واحدا ومتعددا الا ان یعبر بہذا اللفظ المبہم عن الذات الاحدیۃ تامل واللہ یقول الحق وہو یہدی السبیل **قولہ** وان صفۃ العلم قدیمۃ والتعلق حادث اقول لانہ ارتباط واضافۃ بین العالم والمعلوم الذی ہو حادث ولا یستوجب ہذا الارتباط المتغیرۃ والاضافۃ المتغیر تغیرا فی ذاتہ تعالی ولا فی العلم الکمالی لہ فان ذات القیوم الواجب ان کانت غیر کافیۃ ابتداء فی حصول الصفۃ الاضافیۃ بل یتوقف علی امر ما غیرہ لکن ذلک الامر وجودہ ووجوبہ حاصل منہ تعالی لانہ معلول لہ بالذات او بالواسطۃ والذات مستقلۃ فی افادۃ الکل والکل مستفادۃ منہ تعالی وواجبۃ بسببہ تعالی وبہذا الاعتبار ذلک الامر والاضافۃ حاصلان فی نفس وجودہ ومن فیض وجودہ تعالی بلا مدخلیۃ امر ما آخر وتلک الاضافۃ متعلقۃ بہ وان کانت لم تتعلق بہ من حیث ہو امر غیرہ کیف وہو من حیث اعتبارہ فی نفسہ غیر موجود والحاصل ان للاشیاء اعتبارین اعتبار ذات بما ہی ذات وبہذا الاعتبار متجددۃ ومتعددۃ فی انفسہا وبقیاس بعضہا الی بعض واعتبار ذات بما ہی منسوبۃ الی الذات الاحدیۃ القیومیۃ فلیست الا واحدۃ منتسبۃ الی ذلک الجناب بانتساب احد یحلی یتضمن سائر الانتسابات فالاضافات الاعتباریۃ باعتبار التعلق بہا ایضا مرتبتان فاعتبار الذی ہی صفاتہ تعالی لا یتغیر ذاتہ تعالی لاجلہا وان کانت زائدۃ علی ذاتہ ومعنی قولہم صفۃ العلم قدیمۃ ان تلک الاضافات المتاخرۃ الزائدۃ علی ذاتہ تعالی الذی ہو لیس بزائد علیہ قدیمۃ ولا یخل زیادتہا علیہ تعالی لکمالہ سبحانہ تعالی فان سبحانہ لیس علمہ ووجودہ بنفس ہذہ الصفات الاضافیۃ فیکون المبدأ فی نفسہ بحیث ینشأ منہ ہذہ الصفات فما ذکرہ الشارح المحقق بقولہ فیلزم الخ فقیر الی التامل وعلی ہذا النہج یظہر معقولیۃ کلام المتکلمین وان کان کلامہم یوہم الی غیرہ وح التغایر بین المتقابلین قلیل ولا یظن المنع علی التعلق بین العالم والمعدوم الصرف فیح تایید الاغلوطۃ وہی زید یوجد بان المحکوم علیہ لیس نفس صورۃ زید القائمۃ بالذہن الا کا ذبۃ لامتناع انتقال الحال عما یحل فیہ بل ذات زید لیس بوجود خارجی لا ذہنی مع انہ معلوم

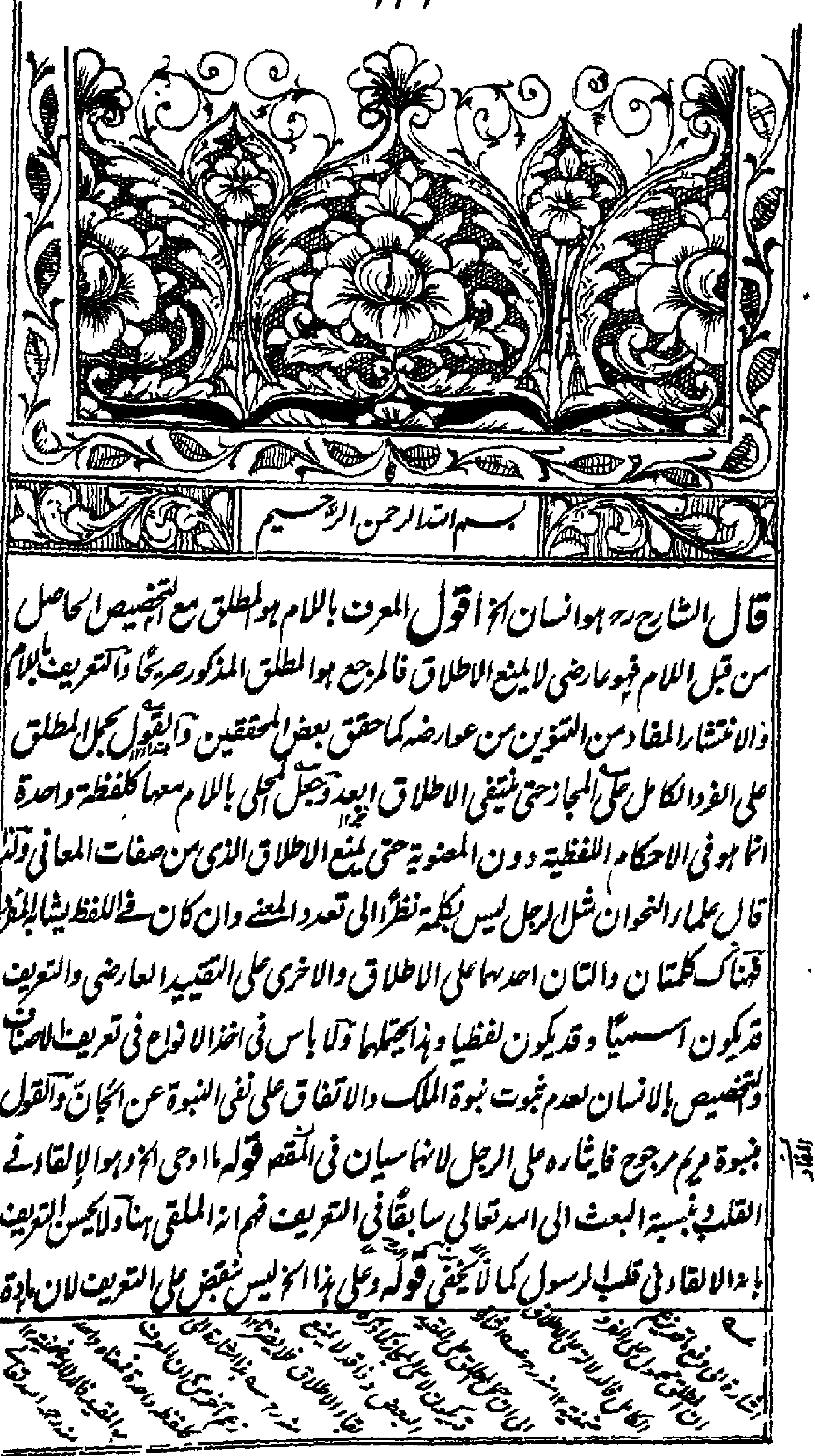
علی المقوم السیالکوتی ۱۲

علی الظان السیالکوتی ۱۲

لامتناع الحکم علی المجہول المطلق فانا آثرنا ان المحکوم علیہ نفس صورۃ زید لا من حیث ہی قائمۃ بل حیث الانطباق علی الذات علی معنے ان الصورۃ ترتسم فی العقل و تجعلہ عنوانا لہا و تحکم علیہا بالموجود لا باعتبار نفس الصورۃ بما ہی الصورۃ حتی یلزم امتناع الانتقال بل باعتبار انطباقہا علی المعنون و مثل ہذا مغلوطات کثیرۃ واجوبۃ متعددۃ ولا یتوہم ایضا ان منشأ الاستحالۃ اما کون التعلق اضافۃ وہی لا تتحقق الا بعد کل واحد من المتضایفین بنفسہما واما امر آخر والاول باطل لان احد المتضایفین فی المثال المذکور المفروض زید نفسہ الذی ہو المحکوم علیہ ولیس بموجود اصلا لا صورۃ فلم لا یجوز ان یکون فیما نحن بصددہ ایضا کذلک ان کان الثانی فلا بد من بیان ذلک الامر حتی ینظر فیہ لان منشأ الاستحالۃ ہو کون التعلق اضافۃ وہی لا تتحقق الا بعد کل واحد من الطرفین بنفسہما او صورتہما من حیث تعینہما وتعرفت ان المحکوم علیہ فی المثال المفروض ہو الصورۃ من حیث الانطباق وہی موجودۃ فیصح علیہ الحکم بالموجود تامل فان للکلام وسعۃ وللفکر رخصۃ **قولہ** ان العلم الاجمالی علم بالفعل الخ ای عقل اجمالی للمراتب الاخیرۃ التی ہی العلوم التفصیلیۃ والیہ یشعر قولہم الخلاق للصور التفصیلیۃ وہو علم تلک المفصلات فی وحدۃ لکن لیست ہی بتکثراتہا تفاصیلہ حاصلۃ الانکشاف فی المرتبۃ البسیطۃ انکشافہا الحاصل فی المراتب التفصیلیۃ بل انما ہو انکشاف لظہور آخر والی حد بسیط **قولہ** وقولہم انا نجزم الخ منع علی الاستدلال لعدم الزمان وقد سبق تقریر الاستدلال والمنوع الواردۃ علیہ فلا یعنی بہا **قولہ** بل نحو آخر من التقدم وہو التقدم الدہری المتعالی عن التغیر والزمان وایضا قررتہ علی حسب ما یقتضیہ ذلک المقام فتذکرہ

تمت

الحاشیۃ المنسوبۃ الی الفاضل کرم اللہ العلوی الکیہولوی رحمہ اللہ علی شرح العقائد العضدیۃ لجلال الملۃ والدین الی مقام انتہے الیہ الدرس فی المدارس فی المطبع الیوسفی من ذی القعدۃ سنۃ ثلث عشر بعد الالف وثلثمائۃ من ہجرۃ خاتم النبیین صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وصحابہ اجمعین



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح رہ ہو انسان الخ اقول المعرف باللام ہو المطلق مع التخصيص الحاصل
من قبل اللام فہو عارضی لا يمنع الاطلاق فالمرجع ہو المطلق المذكور صريحًا والتعريف باللام
والاشارة المفاد من التنوين من عوارضه كما حقق بعض المحققين والقول بحمل المطلق
على الفرد الكامل حمل المجاز حتى ينتفي الاطلاق بعيد وجعل المحلى باللام معها كلفظة واحدة
انما ہو في الاحكام اللفظية دون المعنوية حتى يمنع الاطلاق الذي من صفات المعاني ولذا
قال علماء النحو ان مثل الرجل ليس بكلمة نظرًا الى تعدد المعنى وان كان في اللفظ يشابه المفرد
فہناك كلمتان والتان احدہما على الاطلاق والاخرى على التقييد العارضي والتعريف
قد يكون اسميًا وقد يكون لفظيا وہذا يحتملها ولا باس في اخذ الانواع في تعريف الاصناف
والتخصيص بالانسان لعدم ثبوت نبوة الملك والاتفاق على نفي النبوة عن الجان والقول
بنبوة مريم مرجوح فالاشارة على الرجل لانہما سيان في المقصود قوله ما اوحي الخ وہو الالقاء في
القلب ونسبة البعث الى الله تعالى سابقًا في التعريف فہم انه الملقى ہہنا ولا يحسن التعريف
بانه الالقاء في قلب الرسول كما لا يخفى قوله وعلى ہذا الخ ليس بنقض على التعريف لان مادة

اشارة الى دفع اعتراض بان المطلق محمول على الفرد الكامل فالاولى ان يقول الرسول المطلق منه بشرح مولانا عبد الحق ان اريد بالمطلق على التقييد لا يكون الا على الحمل المجازي ذا وقد لا يمنع البعض الاطلاق فلا يقتضي منہ بجز الاشارة الى منه بجز عبد الحق ان المعرف كلفظة واحدة فعناه واحد بالتقييد فلا الاطلاق منه اسد حكي

النقض يجب اثباتها ولم تثبت والذي قيل في زيد هو انه كان في زمان الفترة ممتازا بالاسلام والتوحيد تبعًا لابراهيم على نبينا وعليه الصلوة والسلام او انه افلح ببصيرة قلبية وعلى التقديرين لا اشكال ونقل الشارح الايجاد سواخذ بالتصحيح والنقض بالا فراد التقديرية ليس من دابه لكن يجب ان يعلم ان مثل هذا لو ثبت لكان نبيا البتة لان قوله تعالى ناطق بان ما خلت امة الا واتى عليها نذير اي نبي ومثل هذا بعد ثبوته اما نذير او عليه نذير وعلى الثاني لم يكن اوحي اليه فثبت انه نذير فقوله وعلى هذا والا ان يتكلف اشارة خفية الى ان بعد ثبوته لم يشتمل الا بالتكلف ولا يدل على النقض كما فهم البعض في وجه التكلف تعميم المغايرة الاعتبارية وعلى تقدير النقض يحتمل ان يكون التكلف في تخصيص المعرَف بالفتح بالمتفق عليه في ثبوت الوحي اليه او النبوة كما قد يكون التكلف في المعرِف بالكسر للشمول فلا يصح ما فهم هذا البعض ان الاستشعار بالتكلف يقتضي الشمول فالمعنى ان النقض بعدم الشمول ثابت الا بالتكلف بالتخصيص في المعرف فح لا احتياج الى الشمول قوله وقد يخص آه والمراد بها اما المتحد ومنهما او اعم على الثاني الاخصية غير مجزومة وعلى الاول ينتقض بقوله تعالى في حق اسمعيل على نبينا وعليه الصلوة والسلام وكان رسولًا نبيا لان الترادف تكرار والخصوص يا باه ان من بعد ابراهيم الى موسى كانوا حملة صحيفة وشريعة وكذا من بعده الى عيسى كانوا حملة شريعة موسى ثم المتوسطون اكثر من الالف والذي قيل في اعداد الرسول ثلثمائة مع زيادة يسيرة الا ان يكون له معنى آخر غير هذا قوله وهو منقول آه فعلى هذا منقول من النبي الموضوع لمعنى الطريق وعلى الاول مشتق ولم يثبت وضعه لمعنى المجاز اولًا ثم النقل ثانيا وهذا مثل ناس مشتق من الانس مع ان ناسا لم يوضع لمعنى الانس اولًا ثم النقل ثانيا فلا يرد ان النقل لا يخلص عنه على كل تقدير قوله ولو حمل آه اعلم ان المراد بالافتراق وان كان الافتراق في العقائد لكن فرق الكفرة لكونها باطلة العقائد يمكن عدها فرقة واحدة فالحمل على امة الدعوة صحيح ولو اريد بالاعداد المختلفة في الروايات المختلفة الكثيرة دون العدد المعين فهو ايضا بجوزه ولكن ذكر بعض فرق الكفرة في حديث ابن عمر صريحا يابى عنه وعلى هذا فيندفع ما ظن ان الضالين هم الكفرة والمهدية هم المؤمنون باسرهم وايضا المؤمنون كلهم ليسوا على ما النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه عليه

قوله والسين اما للتاكيد آه المعنى بالتاكيد تقرير الحكم كما يقال ان للتاكيد لا التاكيد النحوي كما فهم البعض وقال ما قال فالسين موضوع لقرينة الاستقبال والتاكيد مجاز فالتعليل بيان علاقة المجاز وقد يقال السين موضوع لها مع التاكيد فالترديد من الشارح ترديد بين التجريد وعدمه كما ان اللام في ولسوف يعطيك جردت للتاكيد وقد وصفت له مع الحالية والتجريد وان لم يكن محتاجا الى علاقة زائدة لكنه اتى بالتعليل لكون هذه العلاقة واضحة مقربة الى الحقيقة ثم في هذا التجريد من لطف هو التنبيه على ان الاختلاف ثابت متحقق فلا بد من طلب الصحيح من الفرق تحريضا في تصحيح العقائد لانه متراخ حتى يتكاسل عنه ظنا منه انه لم يقع وان كان يرجى وقوعه قوله اشارة الى ان الخ آه النظر الاستقبال بالنظر الى زمان التكلم لكن ما دام كان زمان النبي صلعم فمع وجوده لا يحصل الافتراق المراد وهو الافتراق في العقائد على ما آل اليه الشارح وغيره لانه يمكن التصحيح بالرجوع اليه والمخالفة معه كفر فلذا انبه بلفظ الاشارة الى هذا الاحتمال قوله بجواز كون الاصول آه حاصله ان الفرق التي بينها مخالفة معتدة بها تبلغ هذا المبلغ اعم من ان يكون المخالفة بين الاصول او الفروع او الثاني فقط فمحط الفائدة الاعتداد والمعنى به ان يفسق او يكفر بعضهم بعضا فلا اعتداد بمخالفة الحنفية والشافعية في التكوين او يكون بين بعضه في والاصل بعض المسائل وحاصله ان يكون المسائل التي فيها مخالفة معتدة بها تبلغ هذا المبلغ قوله وقد يقال الخ آه اعلم ان هذا السوال والجواب على تقدير عدم حمل العدد المذكور في الحديث على الكثرة بل على معناه فعلى هذا سوق الحديث انما هو لبيان منتهى الكثرة في الزيادة يصير لبيان الاوساط فقوله وان ازداد والا يناسب من حيث الظاهر قوله من حيث الاعتقاد آه الباعث على التقييد عدم خلود المؤمن في النار واشتراك جميع الفرق في مطلق الدخول وعدم استقامة المعنى قرينة عليه ايضا لو لم يقيد وعمم لازداد الفرق عملا وعقيدة والحكم المتعلق بالمعنى المقيد يفيد علية القيد فاختلاف العقائد هو الباعث على النجاة والهلاك هذا ما قيل وآنظار ان النبي صلعم كما يرغبنا في تصحيح العقائد يرغب في اصلاح الاعمال والفرق

من البيان لا يسعه المقام والفرقة الناجية ناجية بلا دخول مطلقا لان الكبائر بعيد عن اجتنابه والصغائر مغفور عن اجتناب الكبائر قطعا وجه لدخوله النار منه

المستثناة ہی التی علی ما النبی واصحابہ علیہ وہذا یشمل العلم والعمل وکذلک المستثنیٰ منہ یشملہا فالافتراق من حیث الاعتقاد والعمل موجب للہلاک والنجاۃ والناجیۃ ناجیۃ مطلقاً لا یدخل واحد منہا النار اصلاً وسبق الحدیث المدح للناجی والشناعۃ للمخطی وکلا الخطائین یوجبان الشناعۃ فالتقیید خلاف الظاہر فتارک الصلوۃ فرقۃ وقاطع الطریق فرقۃ کما ان معتقد حقیۃ الشفاعۃ والمیزان والصراط فرقۃ ومنکرہا فرقۃ والکل فی النار الا من اصلح صلاحین علماً وعملاً وبعد تسلیم دخول بعض افراد الناجیۃ فی النار لا مناقشۃ فی الاستثناء ایضاً لان اضافۃ الکل الی المعرفۃ فی الحدیث وان اوجب دخول کل واحد لکنہ لا یستلزم دخول الجمیع فی الاستثناء فمخرج المعنیٰ ان جمیع کل فرقۃ داخلۃ النار الا واحدۃ فان جمیعہا لا یدخل النار وقیل فی بعض الحواشی ان الہالکۃ ہی المخلدۃ فی النار والناجیۃ ہی التی تدخل بلا عذاب وہذا بعید لان امۃ الاجابۃ لا یکون مخلدۃ فی النار **قولہ** لاستقلال ملکتہم آہ حاصل المعنیٰ ان سائر الفرق طویلۃ المکث الا فرقۃ واحدۃ فانہا قلیلۃ وہذا اعم من حیث العمل والعقیدۃ وقلۃ المکث مخبر بعدمہ لکنہ لما کان المکث وعدمہ اعم من ان یحصل بالاعتقاد او بالعمل لم یتحقق الترغیب فی تصحیح العقائد لان المکث وعدم المکث لا یعرف بای شی منہا **قولہ** جمع صحب الخ بالتسکین کسفر جمع سافر ولیس جمع صاحب لان فاعلاً لا یجمع علی افعال فی المراد بالرؤیۃ اللقاء فیشتمل الاعمی قیل لا تغفل عن لفظ الاصحاب فانہا جمع الجمع ولا یکون تبعیۃ الاصحاب علی مذہب الشیعۃ فانہم قالوا ثلثۃ من الاصحاب مقبولۃ علی وابوذر وسلمان فی روایۃ و بلال فی روایۃ والثلثۃ لا یکون جمع الجمع **قولہ** وہم الاشاعرۃ آہ ومن ہو فی طبقتہم کالماتریدیۃ فانہما لا یتخالفان الا فی مسائل لا یفسق بہا احد منہما الاخری **قولہ** کالمعتزلۃ آہ اعلم انہم

[illegible]

لما ترکوا النصوص الظاهرة بمجرد استبعاداتهم مثل نص الصراط والمیزان وعذاب القبر والقدر وغیر ذلک وحملوها علی غیر ظواهرها فهم انهم یسترسلون مع عقولهم فما حکم عقولهم فی بادی الرای حکموا والا وقالوا ولو قالوا انا بدلنا الجهد ثم اولنا الی ما اولنا ترجیحا للعقل علی النقل عند المعارضة تکذیب بالحدس الصائب فانا ما وجدنا الا استبعادا فیما استبعدوا علی ما یظهر بالتامل فی مواضع الخلاف وقد یقال ان المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقلیین للاشیاء فی نفس الامر مع قطع النظر عن الشریعة وظاهر نصوص الشریعة قد یخالف الحسن الذاتی ظلنا توقفوا ثم اولوا لان الواجب اتباع ما فی نفس الامر وفساده ظاهر لان النزاع فی عقلیة الحسن والقبح وشرعیتهما انما هو فی العملیات دون العقائد ثم الماتریدیة ایضا قالوا العقلیة الحسن والقبح وهم من ضرب الاشاعرة واتباع ما فی نفس الامر واجب لکل فرقة ولیس وجوب اتباع الشرع الا لانه الواقع الحق الصادق ولیس معنی عقلیة الحسن والقبح ان یدرک بها العقل حتی یقال ان ما لم یجده العقل حسنا انکره بل معناه ان استحقاق الثواب والعذاب نظرا الی الاشیاء ثابت عند العقل مع قطع النظر عن ارسال الرسل ولذا قد یکون خفیا نظریا لا یدرک بالعقل بعد بیان الشرع ولو نظرت فی موضع عقلیة الحسن والقبح من کتب اصول بعض المتاخرین لوقفت علی تفصیل الکلام فیه وفسادها والقائل علی ما بنی علی انهم وجه قوله کالشیعة آه لا یخفی علیک ان الشیعة اتبعوا ائمتهم الا انهم عدول الائمة وناقل الشریعة الحقة کما ان الاشعری ما تبع الشافعی الا لذلک ولو اتبعوا لکونهم مجددی الشریعة من عند انفسهم فهم من اغلظ الکفرة هذا بحسب الظاهر والتوجیه انهم لکمال شفقتهم بهم وحسن ظنهم فی حقهم قد اخترعوا اصولا بلا اصل منها انهم یسمعون حدیثهم ویترکون ما نقل عن غیرهم مع ان غیرهم ایضا من عدول الائمة ولا یعتبرون الاجماع الا بآرائهم ومن الاصل الاول ینشأ الاحکام والکثیرة مع ان طرق الاحادیث کثیرة وبالاعراض منها یلزم اهمال کثیر من العقاید والاعمال قوله فاستقر الرای آه وهذا عجیب جدا فان مناط النجاة انما هو الحق والواقعیة لا المخالفة الکثیرة او القلیلة فان فرضنا عشرین مسئلة حقة فالمخالفة فی واحدة تضر کما تضر المخالفة فی النصف والثلثین فان الطریق المستقیم واحد وکتبنا فی بعض الحواشی من ان مسالک النجاة هو التوسط بین الافراط والتفریط ولیس الا مسالک الاشعری وتفصیل

لطلب من ہناک لما ان التوسط لا یوجب تحقیۃ والصدق قولہ کون الصفات لا ہی آہ آراد
بنفی الغیریۃ عدم الانفصال عن الذات بمعنی قیام الصفۃ بالذات فیرجع الی قول الشیعۃ قولہ
وہو اتفاق جمیع آہ اراد بہم العلماء المجتہدین لانہ لا اعتداد لغیرہم فی الاجماع المصطلح وقد یقید
الحکم بالشرعی وقد یترک بدون التقیید قولہ لذلک آہ ای ولکون الاجماع لا بالمعنی المصطلح نسبۃ
الی طایفۃ والاجماع المصطلح غنی عن الانتساب لا انہ لا یصح انتسابہ الی طایفۃ مخصوصۃ علی ما یفہم
من ظاہرہ قولہ اصطلحوا الخ قال الشیخ فی النمط الخامس من الاشارات ثم انت تعلم ان حال الشئ
الذی یکون للشئ باعتبار ذاتہ متخلیا عن غیرہ قبل حالہ من غیرہ قبلیۃ بالذات وکل موجود عن
غیرہ یستحق العدم لو انفرد ولا یکون لہ وجود لو انفرد بل انما یکون لہ الوجود من غیرہ فاذن یکون
لہ وجود قبل ان یکون لہ وجود وہو الحدوث الذاتی وقد یرد علیہ ان المعلول کما یکون وجودہ
عن الغیر کذلک عدمہ عن الغیر لتساوی طرفیہ فلا نم انہ یستحق العدم لو انفرد وایضا یلزم
اجتماع العدم مع الوجود ضرورۃ اجتماع العلۃ مع المعلول وہذا اجتماع النقیضین وایضا یلزم
انتفاء العلۃ البسیطۃ وایضا لقائل ان یقول سلمنا ان للمعلول استحقاق العدم او یکون فی
نفسہ اللیسیۃ والتایس عن الغیر لکن لا نم القبلیۃ بالذات فانہا ہی السببیۃ ولا نم سببیتہا بالذات
فی مرتبتہا لما لہا عن غیرہا والقول بان سلب ما بالذات یوجب سلب الذات وسلبہا یتعدم ما لہا من الغیر
لا یوجب الا لزوم ما بالذات لما بالغیر ولا یفید العلیۃ فلدفع ہذہ الایرادات جماعۃ زعموا ان الحدوث
الذاتی ہو التاخر ولما کان ہذا الزعم غیر مناسب للخصم قالوا ان الحدوث الذاتی ہو المسبوقیۃ بلا استحقاق
الوجود ولا شبہۃ ان المعلول مسبوق بلا استحقاقیۃ الوجود فی نفسہ ولا یخفی ان الاشکال
باق بحالہ وزعم بعضہم ان العدم لما لم یحتج الی ایجاد وجود بل یکفیہ عدم علۃ الوجود فمن ہذا
الوجہ صار العدم اولی للمعلول فہو بمعنی تقدم العدم علی الوجود ولا یخفی ما فیہ من السخافۃ وتحقیق الحق ان الوجود
لکونہ من العوارض الثبوتیۃ یتاخر عن مرتبۃ المعروض فہناک سلبہ لا بمعنی ان یکون ثبوت السلب
والعدم حاصلا فی تلک المرتبۃ علی طریق العدول لانہ ایضا من العوارض بل معناہ ان الوجود اذا
ارتفع فی المرتبۃ فہذا بعینہ سلب الوجود فیہا وہو العدم فان انتفاء احد النقیضین فی مرتبۃ یوجب تحقق
الآخر بمعنی سلبہ وما قیل ان ارتفاع النقیضین فی المرتبۃ جایز فہو بمعنی آخر فانتفاء الوجود فی المرتبۃ

الذی ہو نفی المقید یوجب تحقق العدم فی المرتبۃ بذلک المعنے ولا یقال ان سلب احد النقیضین
فی المرتبۃ لا یوجب الا نفی المقید ولہذا لا یثبت ثبوت العدم فی المرتبۃ لانا نقول سلب الوجود
المقید بکونہ فی المرتبۃ ہو المعنے بتحقق العدم فیہا لا تحققہ علی سبیل العدول لان المرتبۃ اذا خلت
عن الوجود تحقق سلبہ بصدق السالبۃ وہو المراد بالعدم فی المرتبۃ فہذا النحو من العدم سابق
علی الوجود ولیس ہذا النحو من العدم عن الغیر ولا للممکن لذاتہ ولہذا لا یتفاوت حالہ حالتی
وجودہ وعدمہ ولا ینافیہما لانہا بالغیر وہذا نظرا الی الذات فہذا النحو من تقدم العدم علی الوجود
ہو المعنے بالحدوث الذاتی لکن یرد علیہ انہ ان ارید بہذا النحو من التقدم التقدم بالذات الذی
یدور علی السنتہم وہو تقدم العلۃ سواء کانت تامۃ او ناقصۃ فلا ینتج المطلوب فان اثبات
العلیۃ بعیض فی خفاء وان ارید نحو آخر یختل الحصر فی نفس المشہور اولیس عند بعض المتاخرین
فیجاب باختیار الشق الاخیر ولا منافاۃ فی نقض الحصر وذلک ان تقول کلما وجد شیئان لا یمکن
نظرا الی نفس وجودیہما ان ینفک احدہما عن الآخر فقد یکون بینہما اللزوم وقد یکون العلیۃ و
لا یحکم بعلیۃ احدہما للآخر الا اذا وجد العلاقۃ علی نحو ما مع جمعیۃ الثانی للاول کما یقال ان الطلوع
علیۃ للنہار وہہنا الوجود تبع وکذلک العدم دون العکس ولذا لا یکون الوجود الا بحیث یتصور بذلک
العدم وقد یتصور ذلک العدم دون الوجود فانا نحکم ان التعجب علۃ للضحک لا العکس وما ذلک الا بمعنے عدم الانفکاک
والتبعیۃ من احد الطرفین عند العقل ولا یجتری علی الحکم بالتبعیۃ عن المتبوع کما یظہر لمن لہ ادنی
تدبر ولیس ہذا الحکم اصطلاحا محضا بل من الاحکام العقلیۃ الصحیحۃ التی لا یاباہا من دون اہل التامل
والتدبر ولو ابرزنا امثال ہذہ الاحتمالات لانہ باب اثبات العلیۃ والتفرقۃ بین اللازم وبین العلۃ
وبین الملزوم وبین المعلول فلم یمکن کما یقال ان ہذا علۃ لذلک یقول الخصم لم لا یجوز العکس او ثبوت
صرف اللزوم فالطریق الذی عہد لاثبات العلیۃ حاصل فالمنع ہہنا فی غیر موضع **قولہ** بعدیۃ زمانیۃ
الخ المراد من البعدیۃ بعدیۃ لا یجتمع المتقدم بہا المتاخر نظرا الیہا فیشمل اجزاء الزمان والمعلول کان
فی الثانی نحوا آخر ایضا من المسبوق بعدم الثانی **قولہ** کما ہو المتبادر آہ اراد بالتبادر مجرد سبقہ الی الذہن

علی ان مصطلح القائلین بالوجود بحسب الاعتبار العقلی ان العدم من الامور الاعتباریۃ ۱۲ منہ

[illegible]

وانسباقه فلا ينافي المعنى الموضوع له قوله بمجرد اصطلاح الخ لم يعهد في عبارات اهل الملة والمحاورات فلا يتبادر اليه الذهن قوله والمخالف في هذا الحكم آه قال المعلم الثاني في الجمع بين الرايين ان ارسطو وافلاطون متساويا القدمين في القول بالحدوث وشنع على من زعم الخلاف بينهما وهذا الكلام يدل قطعا على انهما قائلان بالحدوث الزماني والا فلا معنى للتشنيع على من زعم الخلاف لان زعم الخلاف لا يتصور في الحدوث الذاتي وبدون هذه الارادة لا فائدة في اثبات الاتفاق معنى ثم قد تواتر نقل القدم عن ارسطو ومن تبعه وما نقل المعلم الثاني في رائه وقد نقل بعض الحكماء على ما سيجئ من الشارح عن افلاطون القول بحدوث العالم ونقل كثير من الماهرين كصاحب الملل والنحل من الاساطين السبعة القول بالحدوث الزماني وهو الشائع بين المتاخرين والقول بنسبة قدم النفوس اليهم وان شاع لكن المتقدمين لم ينقلوا عنهم وحديث قدم البعد المجرد ايضا شائع على ما في الكتب الكلامية لكن ظ كلام الرئيس يابى عن هذا الانتساب اعترف بظاهره قدوة المحققين من المتاخرين على ما تسمع عن قريب فانظر الى هذه الاضطرابات التي وقعت في النقل لعل الله يحدث بعد ذلك امرا قوله انظ من كلامهم آه لان القدم الشخصي اثباته عسير فلو لم يكن بانواعها قديمة فبقاء المركبات اما بلا صور مطلقا فذلك بطل او مع صور جميع العناصر وهو المطلوب او يكون لبقاء البعض دون البعض وهذا المركب من القديم او مع صورة اخرى غير الصورة الاربعة فهذا انتفاء الانحصار في الاربعة وتفصيله يطلب من مبحثه قوله قال المص آه قال غياث الحكماء والدين يجوز ان يراد افلاطون القبط يعني فرعون بدليل التنكير ولا يخفى ان امره غير معروف بالفلسفة والنكارة قد يكون للتعظيم او لضعف قوله قوله وقدم البعد المجرد آه قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة السابعة من الهيأة الشفاء واما التعليميات فانها عنده اي افلاطون معان بين الصور وبين الماديات فانها وان فارقت في الحد فليس يجوز عنده ان يكون بعد قائم لا في مادة واعترض عليه الش

بوجهين الاول ان الابعاد كلها مجردة عنده لعدم قوله بالمادة وجوابه ان المادة بالمعنى
الاعم متفق عليه بين الكل والنزاع في المادة انما هو بمعنى الهيولى الاولى والبعد المجرد الذي
نسب اليه فهو ليس بمادي لعدم قبوله العوارض المادية من الفصل والوصل والحرارة والبرودة
وغير ذلك وكونه مكانا للجسم وتبدل احواله بخروج الجسم ودخوله فيه احوال راجعة الى الجسم لا اليه
الا بالعرض والثاني ان ما ينسب اليه ينافي ما اشتهر في الكتب الكلامية من نسبة القول بالبعد
المجرد اليه فقال قدوة المحققين من المتاخرين ان الخطاء من المترجمين وما نقل الشيخ وهو المتلقى
بالقبول اذ هو اعلى من ان يعارضه غيره في النقل ولا بد ههنا من نقل عبارة زبدة المحققين مقدام
المتاخرين الاستاذ العلامة ادام الله تعالى علوه ومجده بعينها نجد المقصود ولا نتجاوز عنها فنقول
قال يمكن ان يقال ان الشيخ اورد هذا الكلام في تفصيل المذاهب في المثال فقال ظن قوم
ان القسمة يقتضي وجود شيئين في كل شيء كانسانين في معنى الانسانية انسان فاسد محسوس
وانسان معقول مفارق ابدي لا يتغير وجعلوا الكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا
مثاليا وكان المعروف بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان في هذا الراي يقولان للانسانية
معنى واحد موجود يشترك فيه الاشخاص ويبقى مع بطلانها وقوم آخرون لم يروا لهذه الصور
مفارقة بل لمباديها واما افلاطون فاكثر ميله الى ان الصور هي المفارقة واما التعليميات
فانها عنده معان بين الصور وبين الماديات الخ هذا كلامه بعد تلخيص فمقصوده اما ان افلاطون
مائل الى الصور المفارقة واراد بالصور صور الجواهر وبالتعليميات ما هو من شعب موضوع
الهندسة والهيأة فيكون مراده بالبعد في قوله فلا يكون بعد الخ الابعاد التعليمية فلا منافاة
واما ان مزعوم الشيخ ان افلاطون قائل بالماهية المجردة على ما يفصح عنه كلامه وصرح
به بعض الماهرين فالقدماء كانوا يقولون بعالم المثال وعالم المثال ابعاد قائمة لا في مادة
ففي هذا المقام وعلى هذا ايضا لا منافاة قائل قوله ولذلك لم يعده اعلم ان الحكمة علم باحوال
الموجودات على حسب الطاقة البشرية فلا بد من الجزم باحد الطرفين والتردد ليس بعلم ولا يضر
عدم العلم ببعض احوال الكائنات الجو مثلا لعدم اعتدادها وايضا ليس في الطاقة فحص
امثال هذه فلا يرد ان التوقف لما اوجب بعدم العد فصريح المخالفة اولى فلم يكن افلاطون

من الحکماء ولا یحتاج الی الاعذار الباردة **قوله** واستدل الفلاسفة آه والتفصیل لذی یرکن الشرع
یطلب من المطولات والمقصود ههنا قدم ممکن ما وتقریر الدلیل ان الممکن موجود ولا بد له من علة
کافیة لوجوده فهی اما قدیمة ازلیة فالممکن کذلک لامتناع التخلف واما لم یکن فی الازل فاما لا تحقق
لها فی الایزال کما لا تحقق لها فی الازل فوجد الممکن بدون العلة او لها تحقق فی الایزال
فینقل الکلام الیها فیلزم التسلسل والمطلوب وقد یقال فی الشق الاول من الترديد الثانی
ایضاً یلزم التخلف لان ذات الواجب مع علة ناقصة وبها وجد المعلول بدون تمام الکافیة
علی ما هو مآل هذا الشق فصارت هی فی حکم التامة لانها التی بها المعلول فیلزم التخلف لا یخفی
ما فیه **قوله** وانت خبیر آه مناقضة علی الدلیل او منع لتمام التقریب وحاصله ان اردتم بلزوم
التسلسل فی المجتمعات فالملازمة ممنوعة وان اردتم المطلق او المتعاقبات فبطلان اللازم
ممنوع فلم لا یجوز ان یکون الحوادث بعضها علل البعض علی طریق الاعداد والتعاقب والتوجیه
الثانی نظر وانما لم یعده من وجوه الاجوبة لکون الثالث راجعاً الیه بالآخرة ففی ایراده علیحدة
اشارة الی انه یغایر الثالث ایضاً نحو من التغایر ولاحد ان یقول هذا الدلیل لا یدل الا علی مطلق
القدم اعم من الشخصی والنوعی والذی یدل علی الشخصی وهو ان الواجب علة کافیة لشیء من
الممکنات اولاً علی الاول فذلک الشیء اما کلی فیلزم وجود افراده الغیر المتناهیة او الترجیح
بلا مرجح او جزئی فذلک قدیم لقدم علة هذا الجزئی وعلی الثانی فالواجب ما اوجب واحداً
من الممکنات کما فرضنا فوجود الممکن بلا وجوب لان الممکن لا یوجب شیئاً ما لم یجب وجمیع
الممکنات وبعضها الی بعض کان متساوی الاقدام فی عدم الوجوب فی نفسه والوجوب بالغیر لا یکون
الا مع فرض وجود الغیر وهو ایضاً مثله متناهیاً او غیر متناه فاذا فرض عدم سائر الممکنات بتمامها لم یلزم
محال وانما المحال لو فرض وجود بعض الممکنات وعدم البعض مع القول بعلاقة العلیة

بينهما ولما جاز هذا النحو من العدم استحال الوجود لان الممكن ما لم يمتنع جميع انحاء العدم عليه
لم يجب فلم يوجد فوجود الواجب لكونه علة غير موجبة للممكنات وعدم الممكن رأسا جائز فيلزم سلب
العالم رأسا قوله ودعوى ان المعدات آه اشارة الى اثبات المقدمة الممنوعة حاصله ان
التعاقب لا يتم الا بقدم متحرك شخصي بيانه ان المتعاقبات يجب تقدم بعضها على البعض وكل
صفة لا بد لها من موصوف بالذات بمعنى عدم الواسطة في العروض قطعا للتسلسل فلا بد من موصوف
متصف بالتقدم والتأخر بالذات سواء كان ذلك الموصوف من الامور المتعاقبة او
غيرها ولا يقصد ههنا اثبات المغايرة لانا لا نعني بالزمان الا الامر الموصوف بهما بالذات
سواء كان حركة او امورا متعاقبة او غير ذلك فهذا الامر اما موجود في الخارج فهو المطلوب او
اعتباري وعلى تقدير اعتبارية ليس كانياب الاغوال والا كيف يصير واسطة في اتصاف
الاشياء بالتقدم والتأخر في نفس الامر بل هو من الواقعيات النفس الامرية فلا بد له من منشأ
انتزاع والثابت نفسه بما هو ثابت لا يكفي لانتزاع عديم القرار لان اجتماع منشأ الانتزاع يصحح
اجتماع الانتزاعيات واجزاء هذا الامر يستحيل اجتماعها نظرا الى ذاتها والا لم يكن بالذات موصوفا
بالصفتين فمنشأ انتزاعه امر غير قار في الخارج وعدم قراره ليس بواسطة ذلك لتأخير الانتزاع عنه
فهو غير قار اما بنفسه ولغيره فذلك غير قار بنفسه قطعا للتسلسل فثبت امر غير قار بالذات فذلك كم متصل
اما الاول فلاتصافه بنفسه بالسبق واللحوق وما ليس فيه الاجزاء بالفعل والتقدير الذي يوجب
الاجزاء بالقوة حينئذ لا يتصف بنفسه بهما والثاني فلانا فرضنا معه حركة وهي منقسمة لا الى نهاية مع
تقدم الاقسام بعضها على بعض منطبقة على مسافة فهي متصلة غير قارة في الزمان فثبت المطلوب
او غيرها ولانطباقه عليها ينقسم مثلها فهو ايضا متصل فثبت كم متصل غير قار بالذات وهو الزمان
ولما كان كما لا بد له من محل يصير هذا الامر مقدارا له وذلك ايضا غير قار لامتناع قرار الشيء و
عدم قرار مقداره لانه يوجب تحقق الشيء بدون مقداره فذلك الامر هو الحركة ولا بد لها من جسم
فثبت وجود الزمان والحركة والجسم بالشخص فما قال الشارح من غير برهان عليه اذن هو في خفاء
ثم انما بينا وجوده الخارجي تبرعا والا فاثبات الكمية الاتصالية الغير القارة مع وجوده
النفس الامري يكفي لاتمام المقصود كما لا يخفى بالتأمل قوله وكذا دعوى آه قد يقال لمنع انحصار

المعدات فی الاستعدادات المتعاقبة بتوارد الصور فیجاب بان المعدات المتسلسلة یکون کل واحد منها حادثًا فلا بد لکل حادث من مادة ولا یخفی علیک انها اول المسألة قال الشارح فی رسالة انموذج العلوم بان دلائل اثبات الهیولی مقدوحة بوجوه فلا یتم هذه المسألة وانت خبیر بما فیه لان المادة الماخوذة فی المسألة بمعنی اعم وبیان الدعوی ان الحادث قبل حدوثه ممکن او واجب او ممتنع وامتناع الاخیرین بدلیل الانقلاب یوجب الاول فذلک الامکان امر وجودی فلا بد له من محل والحادث معدوم ولا معنی لقیام امکان الشیء بالمباینات فلا بد من امر یتعلق بالحادث کمال التعلق وهو اما حال او محال والعدام احوال الحوادث لانعدامها یبطل هذا الشق فثبت محل قبل وجود الحادث یقوم به امکانه والجواب انه ان اراد بالامکان الاستعدادات فلا نم ثبوته قبل الحادث ولا یلزم الانقلاب فقیل لبیانه ان ارتباط الحوادث بالقدیم لا یحصل الا بسبب حالات مقربة الی قبول الفیض وهی الاستعدادات وقد یقال اذا حدث شیء فلا بد من التغیر لاجله ولیس ذلک من الفاعل لبقائه بذاته وصفاته فهی فی جانب المعلول والحادث معدوم صرف لا یحتمل التغیر فلا بد من حامل له واعترض الشم علیه بان التغیر فی جانب الفاعل لا یتبدل ذاته وصفاته بل لانضیافات امور حوادث الیه کالاوضاع والمحاذات یکون معها علة تامة للحوادث من غیر اشتراط المادة المستعدة ثم انه بعد تسلیم اشتراط المادة لا یثبت مادة واحدة بالشخص من الازل الی الآن بل لا بد قبل کل حادث من مادة حاملة لامکانه فکما ان الحوادث متعاقبة لا الی نهایة کذلک یجوز ان یکون المواد متعاقبة لا الی نهایة فیکون کل مادة قبل حادث حاملة لامکانه و قبل هذا الحادث وهذه المادة کانت مادة اخری حاملة لامکان هذه المادة ولا یقال ان الجسم لا یتصور ان یکون مادة لجسم لان هذا دعوی من غیر برهان وکذلک یجوز ان یکون مادة الجسم امرا روحانیا کما ان الامر الروحانی یکون له مادة جسمیة فان قلت عند وجود مادة مادة الحادث الحادث ممکن لها مر ولا مادة له بموجود هناک حتی یقوم به امکانه ومادة المادة لا یکفی لقیام امکانه

ھ (حاشیہ) [illegible]

لا ثابتًا ان امكان الحادث لا يقوم بامر منفصل عنه ومادة المادة في حكم الانفصال لعدم
كونه محلاً او حالاً للحادث قلت عند وجود مادة المادة الاستعداد البعيد للحادث حاصل دون
الاستعداد القريب ولما كانت مادة المادة منتسبة اليه بالعرض فلها خصوصية مع الحادث وان
لم يكن مثل خصوصية الحادث مع مادته بلا واسطة فلاجل تلك الخصوصية لم لا يجوز ان يكون
حاملة للاستعداد وهذا على تقدير ارادة الامكان الاستعدادي وان اريد الذاتي فلا نم وجوديته
بمعنى الموجود وكونه بمعنى واقعيًا ثابتًا لا ينفع مقصودكم لجواز كونه امرًا اعتباريًا ثابتًا في نفس الامر
للشيء ولا يجب ان يكون ذلك الشيء من الخارجيات والحق كذلك فان الامكان كالوجوب
والامتناع من الاعتباريات العقلية حال للماهية بالنسبة الى نفسها مقيسًا الى وجودها بالفعل
والقضية المنعقدة به لا يجب ان يكون قضية خارجية بل حقيقية ذهنية فلا يجب ان يكون
موصوفها امرًا خارجيًا على ان الامكان الذاتي لا يصح عند العقل قيامه بالغير وان كان الاستعدادي
يجوز قيامه بمادته قوله باختيار الشق الاول آه حاصله ان جميع ما لا بد منه لوجود الممكن حاصل
في الازل لكن الممكن لعدم سعته الازلية وعدم قبوله الوجود الازلي لم يوجد في الازل فلو
كان فرض وجوده في الازل من الممتنعات والممتنع ما دام هو ممتنع لا يؤثر فيه العلة فالشيء
الممكن وان كان وجوده ممكنًا في الجملة لكن لا يجب امكانه في كل وقت فالممكن في الجملة كان
محالاً في الازل وجوده وهذا الكلام بناءً على ان امكان الازلية وازلية الامكان ليسا
بمتلازمين فالشيء يكون في الازل امكان وجوده في الجملة كالجزء من الحركة والزمان والحدوث
والافتراق ونحو ذلك فان هذه الاشياء امكانها في الازل والا لزم الانقلاب ولا يتصور
ازليتها فهناك ازلية الامكان دون امكان الازلية قال شارح المواقف ان امكان الشيء
اذا كان مستمرًا في الازل لم يكن هو في حد ذاته مانعًا عن قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل
فيكون عدم منعه من الوجود مستمرًا في جميع اجزاء الازل فاذا نظر الى ذاته من حيث هي هي
لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء من اجزاء الازل بل جاز اتصافه به في كل جزء منها لا بدلا

فقط بل وسعًا ایضًا وجاز اتصافه به في كل جزء من اجزاء الازل هو امكان اتصافه بالوجود
المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزم لامكان الازلية واستلزام
امكان الازلية لازلية الامكان امر واضح فثبت التلازم وترده شارح التجريد بما فصله الشم
في انموذج العلوم بانه ان اراد بالاتصاف بالوجود في شئ منها ان ذاته لا يمنع في شئ
من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود في الجملة بان يكون معناه انه لا يمنع في شئ
من اجزاء الازل على ان يكون قوله في شئ متعلقًا بعدم المنع فهو بعينه ازلية الامكان
ولا يلزم منه عدم منعه للوجود الازلي وهو امكان الازلية وان اراد ان ذاته لا يمنع من الوجود
في شئ من اجزاء الازل بان يكون قوله في شئ متعلقًا بالوجود فهو بعينه امكان الازلية والنزاع
انما وقع فيه فهو مصادرة على المطلوب وقال الشارح كيف صدر هذا الكلام منه مع تصريحه بان
ماهية الزمان لذاتها تقتضي عدم اجتماع اجزائها وبناءً على هذا يلزم امكان وجود كل من تلك الاجزاء
في الازل فحاصل الجواب اذن ان المعلول لكونه مستحيل الوجود في الازل وعدم سعة ذلك النحو
من التحقق لا يحصل في الازل فعدم وجوده لنقص جوهره عن قبول الازلية والتخلف عن
العلة التامة انما يستحيل بعد سعة المعلول تحققه فلو فرضنا وجود جسم جاد ومجرى قطره اقصر
من قطر الجادي فلا يحسن السؤال بانه لم افاض مفيضه قصير القطر ولم يفض طويل القطر من
الجادي وهذا السؤال ينسب سائله الى ما يكره فعدم وجوده طويله لعدم سعة وجوده هناك لا لنقصان
في افاضة المفيض فكذلك ههنا الازلية ينافيها بمعنى المعلولية ويابى عنها عند المجيب اي
وجد معلول كان ولو جد العلة على الاستمرار وعدم المعلول في وقت ووجوده في وقت لم يلزم حديث
الترجيح بلا مرجح لان في الوقتين فارقًا وهو امكان حصوله في احدهما دون الآخر فالعلة القديمة
انما يوجب قدم المعلول اذا كان امكان ازليته متحققًا فلا يكفي نفس امكانه فلا يرد ما في بعض
الحواشي من انه ان منع كون امكان وجوده الازلي في الازل فلا مجال لمنع كون امكان
وجوده اللايزالي في الازل على ما بينوا ان امكان الحادث في الازل والا يلزم الانقلاب
وللمستدل ان يقول الكلام في علة وجود الحادث فاذا تحقق جميع ما لا بد منه لهذا الوجود في الازل
وامكانه ايضًا متحقق فيه فيجب ان يتحقق فيه فيلزم قدم الحادث والا لزم التخلف انتهى و

وبمعنی امکان الوجود اللایزالی ان یصدق جوازه فی الجملة نظرا الی نفس الماهیة لا جواز وقوع
الوجود الخاص فی جمیع اجزاء الازل وقیل لدفع ہذا الایراد ان الکلام ما کان فی الوجود
اللایزالی بل فی الوجود المطلق للممکن فیرد علیه ان امکان الوجود الخاص یوجب امکان الوجود
المطلق واذا ثبت امکان نفس الوجود فبعد تمام علته یلزم وجود المعلول لامکان المعلول مع وجود
العلة التامة **قوله** وانت تعلم آه اعلم ان قولهم الممکن فوجد لانه احتاج لانه الممکن یقتضی بان
الامکان علة الوجود فح لا یعقل بساطة العلة وما قیل انه من متممات العلولیة فان الشئ ما لم یکن
ممکنا لم یکن معلولا فلا شک ان فیه اعترافا بانه من العلل لکن صدفی جانب المعلول ولا ضیر فی عد
بعض العلل فی جانب المعلول کالمقومات فی الماهیة المؤلفة وقال الشارح ان المراد بالعلة
ما یحتاج الیه الشئ الممکن فی وجوده فالحاجة والامکان موضوعان اوّلاً مصروفان عنها فیتبادر
الذهن من ہذه العبارة الی غیر ہذه الاشیاء فکانه قیل العلة ما یحتاج الیه المعلول سوی ہذه الاشیاء
المعدودة وح یتصور بساطة العلة ولکن لا یخفی ما فیه لانه تخصیص عن ضابطة العلة فان العلة
ما یتوقف علیه الشئ اعم من ان یکون ہذه الاشیاء او غیرها والتخصیص اما اصطلاح علی ان
العلة عندنا ہذه لا تلک فلا مشاحة ولا ینفع لکم ہہنا واما تخصیص للاحکام الکلیة ہو کما تری و
قال بعض المتاخرین من المحققین ان الامکان من الامور الاعتباریة العقلیة التی لا توجد
فی نفس الامر لانه لیس الا کون الشئ بحسب مرتبة ذاته بحیث لا یقتضی شیأ من الوجود والعدم فذات
الممکن مطابق لسلب الضرورة والصادر عن العلة نفس المعلول ثم الامکان منتزع کالمباینة فان المباینة
ما لم یوجد بین العلة ومعلولها لم یوجد المعلول مع انا نعلم ان العلة اوجد نفس المعلول والمباینة
من اللوازم وہذا الکلام ان اخرج مخرج الاستدلال لا یتم لان المعنی باعتباریة الامکان
لیس کونه من الامور الاختراعیة المحضة بل معناها ان لیس له ہویة فی الخارج ومفهومه
انتزاعی ومنشأ انتزاعه ومصداقه نفس ذات الممکن علی ما نبه ہو ایضا فغایته ما فی الباب
اتحاده مع الممکن والاتحاد لا یمنع العلیة فان علم المعلول مع الاول

له لا انتقال ... ان یعین ... بعض ... [illegible]

عينه مع انه علة في ايجاد المعلول الثاني وان اخرج مخرج المنع على قولهم الامكان
من الشرائط فلا يتوجه لانه ليس له دخل على شئ من مقدمات دليل من استدل
عليه ولا يبعد ان يقال ان الامكان لما كان اعتباريا ومصداقه
نفس الممكن فلا يتصور علية للممكن الذي هذا الامكان امكان له لان المفهوم لا يتصور فيه العلية
لكونه انتزاعيا متاخرا ومصداقه نفس الممكن المعلول فعلته اما نفس الممكن بلا اعتبار حيثية في
اللحاظ او الملحوظ فلا معنى للعلية لانه لا تغاير في هذا اللحاظ بينهما وان كان نفس الممكن بما انه يتحد
مع الامكان علة ونفسه بقطع النظر عن هذه الحيثية معلول فالمتقدم معلول والمتاخر علة و
بطلانه اظهر فلا توجيه لدفع الجواب ح لان الامكان لما لم يكن علة فالعلة التامة من الازل
متحققة والمعلول لاستحالة ازليته لم يوجد والامكان ليس من دواخل العلة حتى ينتفي بانتفائه
العلة التامة فهو من لوازم المعلول على ما مر وقولهم الممكن يوجد لعلة على نحو ما ذكرنا سابقا في تقدم
العدم على الوجود وانه لا يجب ان يكون هذا النحو من التقدم من جملة المقدمات المشهورة والاعتراض
بان المجيب ما منع الا امكان ازلية الممكن لا امكانه فلا يتوجه الدفع على الجواب باثبات علية الامكان
وثبوته في الازل فعنه تخلص بان منع الازلية يرجع الى منع صحة الوجود الازلي فكانه منع امكان
الازلية وينفي هذا النحو من الامكان ينتفي امكان الوجود الازلي بل حينئذ فلم يكن الوجود الازلي ممكنا ولا المطلق
بما هو المطلق ممكنا حينئذ لان امتناع البعض يوجب امتناع المطلق بما هو مطلق فاثبت وان منع
المجيب ان امكان الازلية وامكان المطلق بما هو مطلق من ضروريات وجود الممكن في الازل عن
علله فلا بد منه فاذا امتنع هذا الامكان فكانه ما اعترف بوجود العلة التامة في الازل للوجود المطلق
او الازلي واعتراف امكان الوجود في الجملة لا ينفع الا الوجود في الجملة لا على وجه الازلية

[illegible]

فحاصل الجواب سلمنا وجود العلة التامة فی الازل للوجود المطلق لکن المعلول لاستحالة الازلية
علیه یابی عن الازلية فالتخلف لعدم جواز المعلول لا النقص فی العلة وحاصل الرفع ان جواز المعلول علی وجه یصح ما یلیه لا الازلية من
ضروریات الوجود الازلی والوجود المطلق بما هو المطلق فبانتفائه ینتفی العلة التامة بهذین النحوین اخرکت
انها العلة التامة للوجود اللایزالی جواب آخر کما سیجئ وحاصل ما قلنا سابقا ان الامکان لیس
من العلل بل من اللوازم فبانتفائه لا ینتفی العلة التامة لکن القول بمنع امکان الازلية
لما کان بظاهره فاسدا لان العقول والافلاک وسائر الاجسام وغیرها لا ینقبض العقل نظرا
الیها عن تجویز الازلية فلدفع هذا الوهم ننقل من کلام الحبر المدقق والنحریر المحقق شیئا لیرتفع
عن بالک بعض ما ارتکز بقلبک فلنشتغل اولا بتمهید مقدمات مهدها الاولی ان وجود
الواجب تعالی عینه والثانية ان ماهيته لا یحصل فی ذهن من الاذهان السوافل والعوالی
والثالثة ان التقدم منه زمانی وهو ظ ومنه دهری والدهری عبارة عن التقدم الانفکاکی فی نحاق
الواقع مع قطع النظر عن الامتداد والامتداد والدهر عبارة عن الواقع فالقسمان مشترکان فی
ان مناط التقدم فیهما الانفکاک لکن فی الاول مع النظر الی وقوع التقدم والتاخر فی افق التغیر
والتجدد وفی الثانی بقطع النظر عن هذا النظر وهذا النحو من التقدم قسم آخر سوی الخمس المشهور عند المتکلمین ومنه
تقدم بالطبع والعلية وهذان التقدمان لیسا الا بحسب العقل لان تقدم الشیء علی الشیء لا یتصور الا بان یکون
المتقدم بحیث یمکن ان یوجد لا یوجد معه المتاخر ولا یوجد المتاخر الا وان یوجد المتقدم قبله
وهذا النحو فی العلة والمعلول لا یعقل الا بحسب العقل دون الخارج فنقول ان الواجب مبدأ
الممکنات باسرها فلا بد له من تقدم ولکون الاخیرین عقلیا لا یتصوران لان ماهيته تعالی لکونه محضة بحکم
المقدمة الاولی فلا یحصل فی العقل بحکم الثانية حتی یتصور قبلیته علی غیره ولکونه تعالی متعالیا عن التغیر
لا یتصور الاول ایضا فثبت الثانی فالعلة التامة تح ازلية قدیمة والمعلول لوجوب تاخره لا یصح
علیه الازلية وهذا معنی عدم سعة المعلول الازلية ولا یخفی علیک ان هذا الدلیل بعد تمامه لا ینتج

الا التقدم الانفكاكي مع كل حادث وذلك لا يستلزم حدوث العالم الا بالشخص دون النوع
فان قلت سلسلة الممكنات ان توقفت فثبت الحدوث الزماني بالشخص والنوع وان ذهبت
لا الى نهاية يلزم ازلية الزمان قلنا لم يلزم ازلية الزمان كما ظهر لك آنفاً فتامل فيه ثم يمكن ان يعم
كل حادث اذا اخذ على سبيل الانتشار فهو معلول عن الواجب تعالى البتة والمعلولية توجب التاخر
الانفكاكي على ما فصل والتاخر الانفكاكي للانتشار هو الحدوث النوعي لان تحقق الواجب و
سلب الانتشار ههناك يوجب السلب الكلي ودفعه ان تاخر الانتشار عبارة عن تاخرات كثيرة
في ضمن الآحاد وتلك مسلمة لا تاخر واحد للكل حتى يلزم ما الزم ثم ان ههنا كلاما وهو ان اشتراك
التقدم بين الخمس ليس بمعنى واحد وان كان المشهور ههنا بيان ذلك ان الانفكاك يليق بالتقدم
والتاخر في الزماني والدهري وان صح ولكن لا يصح في العلي والطبعي وان فرض ماهية
الموصوفين حاصلة في العقل فانه كما يمكن حصول العلة منفكا عن المعلول كذلك يمكن حصول المعلول
في الذهن منفكا عن العلة وعدم حصول المعلول الا بعد حصول العلة مم فان ذلك حال المعرف
بالفتح بالنسبة الى المعرف بالكسر لا يجب ان يكون كل معلول معرفا وان عنى بالتاخر عن مرتبة
العلة كما يقال في تاخر العوارض عن مرتبة المعروضات بمعنى انه ليس عينا او جزءا فذلك حاصل
في كل ماهيتين متغايرتين بل كما ان العلة ليس في مرتبتها المعلول بالمعنى المذكور كذلك
المعلول ليس في مرتبة العلة بذلك المعنى وكما يمكن تعقل ماهية العلة قبل تعقل المعلول
كذلك العكس فلا يجوز اشتراك معنى الانفكاك في الجميع فحق المراد بالتقدم والتاخر في العلي والطبعي
هو الحاجة والافتقار فكون الشيء محتاجا مفتقرا الى شيء وتابعا له هو المعلولية والتاخر

وکون الشئ متبوعاً ومحتاجاً الیہ ہو العلیۃ والتقدم والتبعیۃ والحاجۃ من الاحکام العقلیۃ الصحیحۃ التی لا یابا ہا العقل عن الحکم بہا بین الشیئین والفرق بین التابع والمتبوع کما بینا سابقاً ان الضوء مثلاً تابع للشمس دون العکس والضحک للتعجب دون العکس فبناء علی ہذا الحکم بالعلیۃ من احد الطرفین ای الثانی دون العکس والمعلولیۃ من الاول دون العکس فاذا ظہر لک مناط التقدم والتاخر من ہذا الوجہ فہذا لا یوجب انفکاک الباری تعالی جل شانہ عن زمرۃ الممکنات فما ذکرہ غریب عن مثل ہذا الجلیل القدر فتامل قولہ الثانی آہ قد بنی الشارح الجواب الثانی علی ان المعلولات لاستنادہا الی الفاعل المختار جلت قدرتہ لا سبیل لوجودہا الا تبعیۃ الارادۃ فاذا اراد المعلول علی نحو مخصوص فلا بد من وجودہ علی ذلک النحو وان تخلف فہذا لیس تخلف مستحیل لانا لما قررنا ان العلۃ لدخول الارادۃ فیہا یوجب المراد علی حسب الارادۃ فاذا اراد وجود اللایزالی فی الازل مثلاً وجد علی ذلک فہذا لیس تخلف علی موجبہ بل علی حسب ایجاب الموجب بل التخلف ح ہو وجودہ فی الازل مع وجود العلۃ فالحاصل انا لا نسلم ان العلۃ توجب المعلول معہا بل یوجب علی حسب اقتضاء الارادۃ الداخلۃ فیہا ثم ان الوجود الماخوذ فی الاستدلال ہو الوجود الذی یعم النحوین ای الازلیۃ واللایزالیۃ ویعری عن القیدین واخذ الوجود اللایزالی علی ما زعم البعض یضر المستدل فان غرضہ لیس الا اثبات قدم الوجود لقدم العلۃ والذی یلزم ضرورۃ قدمہ لقدم علتہ لیس الا نفس الوجود ولا یحکم بقدم اللایزالی بقدم علتہ الا بدلیل وہو بعد فی حیز البطلان ولو سلم عدم الضرر بہذا النحو فالنتیجۃ لیس الا قدم الحادث وہذا من الاحتمالات الباطلۃ عند المستدل کما عند المتکلم فما ثبت مطلوبہ وبعد اللتیا والتی ماخوذیۃ الوجود بدون قید اللایزالیۃ والازلیۃ عن کلام المستدل ظاہر فحاصل الجواب ان العلۃ التامۃ للوجود الماخوذ ما کانت حاصلۃ فی الازل والوجود اللایزالی کانت فی الازل علی ما صرح من بعد فی قولہ قلنا الخ وادمی الیہ باخذ حدیث الارادۃ والا فلا فائدۃ فی قولہ بل لوجودہ فیما لا یزال فالاضراب والتعرض للارادۃ یدلان علی ان الارادۃ التامۃ الکاملۃ متعلقۃ باللایزالی فلو لم یکن العلۃ التامۃ للایزالی فی الازل فاحد الامرین لازم اما التسلسل او وجود الممکن بدون تمام علتہ فلا بد من الالتزام لوجود علتہ فلا یرد ما فی بعض الحواشی ان قول

المجیب بل لوجوده فیما لا یزال ما کان قائلا بتحقق العلة التامة حتی یصح ما قال المحشی فی قوله لا یرد
فی الشق الثانی انه خلاف المفروض ثم اندفع ایضا ما فیه من انه اختار شقا یبطل الاستدلال بکلا احتمالیه
لانه اختار ان العلة لیست بازلیة للازلی والمطلق وازلیة اللایزالی واستحالة التخلف ممنوع کما
سمعت ثم اندفع ایضا ما فیه من انه ان اراد انها من جملة ما لا بد منه للوجود اللایزالی لزم
عدم تحقق الحادث او تحققه بلا تمام علته ثم ان اراد انها من جملة ما لا بد منه للوجود الازلی
فمسلم لکن الکلام لیس فیه لانها من جملة ما لا بد منه للوجود المعری عن القیدین اذا لتحقق
فی الازل فبانتفاء ما لا بد منه لا ینتفی هذا التحقق عن الممکن فان قیل نحن نقرر الدلیل باخذ
الوجود اللایزالی بان یقال الممکن اما قدیم والا فالجمیع حادث فعلته متی ای قلنا جمیع ما لا بد منه
للوجود اللایزالی فی الازل ونمنع استحالة التخلف علی ما مر **قوله** قلنا الخ حاصله ان العلة التامة
للوجود الازلی وللمطلق المأخوذ لیست فی الازل وللایزالی فیه فلا یرد ما فی بعض الحواشی انه انجر
آخر الجواب الی اختیار الشق الاول لان التردید کان فی الوجود الذی للحادث ای اللایزالی
ونمنع استحالة التخلف مستندا بان المحال هو التخلف عن نحو الارادة لا عن نفس العلة ثم وجه عدم الورود
ان فی الجواب الاول تسلیم علة الوجود المعری فی الازل وفی الثانی منع علته وما کان الکلام
فی اللایزالی علی ما زعم وقیل ان حاصل الجواب هو اختیار حدوث التعلق فلم یتحقق جمیع ما لا بد منه
فی الازل فلزم الانجرار وقیل ان الانجرار بالآخرة الی شیء آخر غیر قبیح حاصله انه اختار شقا و
اجاب بجنسیه واذا ظهر فساده جره الی اختیار شق اختاره اولا ففیه دلالة القول الاول علی انه غفل
عن قوله ولا یرد ان التعلق الازلی آه لا یخفی ما فی القولین والحق انه لا مخلص عن حدیث
الرجوع لا بما زعم المحشی بل لان المجیب اعترف بازلیة علة اللایزالی واعرض عن علة الازلی
والمطلق الذی یصلح النحوین فی الجواب الثانی واعترف بوجود المطلق المأخوذ الذی یصلح النحوین
فی الاول وقال باستحالة الازلیة علیه لعدم امکان الازلیة فنقول الوجود المطلق الذی یصلح النحوین
ای الازلیة واللایزالیة علی السواء ممکن اولا فیصح اللااللایزالیة علی الاول فتسلیم العلة التامة
فی الازل مع تسلیم جواز الازلیة علی الوجود المعلول لا یبقی فی الاحد منع فلا بد من القول باستحالة
الوجود الازلی فالمطلق بما هو مطلق ایضا مستحیل فلا امکان الا للوجود اللایزالی ولا خفاء فی ان المطلق

بما هو محال لا يصلح العلية والمعلولية فانهما من اقسام الممكن بما هو ممكن ولما استحال على الوجود
الازلية واستحال الوجود المطلق بما يصلح التكوين فلا يتصور المعلولية وطلب العلة فيهما من هاتين
الجهتين بل لو كان فباعتبار حيثية اللايزالية فالعلة التي اعترف بوجودها في الجواب الاول
لا يكون الا للوجود اللايزالي فاتحد المنعان تج وانما الفرق بافتراق السندين **قوله** وقد يقال
آه قد يطلق الازل على جميع الازمنة الماضية وقد يطلق على كون الشيء غير مسبوق بالعدم الصريح
قبل وجوده وبهذا المعنى يقال بازليته تعالى دون الاول لبراءته عن التغير الزماني وقوله
هذا بظاهره تقرير آخر للجواب الثاني كما يدل عليه العنوان كانه قيل ان الارادة الازلية لوجود
الممكنات في اللايزال يتصور كفايتها في الزمانيات بان يخصص واحدا من زماني بوقت وواحدا
بوقت آخر فكيف حال الزمان وهو ايضا حادث فقال ان الواجب لازليته قبل الكل
ولا شيء معه في الازل فلما اراد في الازل وجود كل واحد من الحوادث مخصصا بوقت اراد
فيه وجود الوقت اي الزمان متناهيا من جانب المضي فيوجد على حسب ارادته وعلى هذا فيكون
حاصل قوله فان قيل آه ان الارادة الازلية كافية ام لا على الاول يلزم قدم الممكن وعلى الثاني
فالارادة تنتظر تعلقها في ايجاد الممكن فقدم التعلق يوجب القدم للمتعلق وحدوثه يوجب التسلسل
وحديث ازلية التعلق وان كان مذكورا سلفا في التقرير الاول لكن لعدم تعرضه ههنا في التقرير
الثاني ذكره ورده في قدمه وحدوثه ولكن نسبة الاختلافات في التخصيصات بالاوقات
والازلية واللايزالية الى الارادة صحيحة عند المتكلم لزيادتها عندهم على نفس الواجب تعالى
وعلى تقدير العينية فنسبة الواجب تعالى الى الازلية واللايزالية وخصوصيات الاوقات لتساويها
يوجب تساوي نسبة الارادة وفي بعض الحواشي انه نقض باختيار الشق الاول وحاصله
ان العلة كانت في الازل لكن المعلول لكونه تبعا للارادة وجد في اللايزال وقال ان حاصل
قوله فان قيل لا شبهة آه ان الوقت اما ان يكون مما لا بد منه اولا على الاول لزم خلاف
المفروض ولا يخفى بعده فانه لا عين ولا اثر في كلام الشارح عن السؤال بحديث الوقت ثم قال
ولا يمكن الجواب بان الارادة تعلقت بوجوده على هذا النحو لانه يرجع الى السابق من قوله و
الحاصل آه فلا يكون جوابا آخر وقد عرفت انه ليس جوابا آخر على ما يدل عليه العنوان والرجع

مع اشتماله علی تقادیر وفائدۃ جدیدۃ لیس بشنیع ثم انہ مع قطع النظر عن ہذا قد حرر حاصل قولہ قد یقال آہ علی وجہ یرجع الی قولہ والحاصل ضرورۃ علی ما یظہر لک بالتامل فی کلامہ وبوجہ یکون ہذا الجواب مثل ان یقال ان جمیع ما لا بدّ منہ متحقق فی الازل لکن الارادۃ تعلقت بالمعلول بان یتحقق بعد الف سنۃ مثلاً فالمعلول یقع علی نحو الارادۃ الفاعل المختار سواء کان مقارناً او متاخراً عنہ انتہی فقولہ فیکون ہذا الجواب المشار الیہ بہذا آہ الجواب الذی فی الشرح فقد صح واما کلام شارح التجرید الذی نقلہ ہناک وکلامہ انما نقل بناءً علی انہ مثل کلام الشارح فقد ثبت الرجوع ایضاً وقیل انہ معارضۃ ولا یخفی ان مقدماتہ لعدم اتمامہ ہہنا بعضہا فی حیز المنع فلا تستتم وقیل نقض باختیار الشق الثانی وقررہ بما یرجع الی ما قلنا **قولہ** فقد اجیب عنہ آہ یشیر الی اختیار شق الحدوث وتحصیل الکلام ان للمتکلمین لدفع ہذا الاشکال جوابین احدہما ان التعلق ازلی والمتعلق حادث ولا استحالۃ فیہ لان المراد علی حسب الارادۃ کما یشیر الیہ قولہ ان التعلق الازلی فی ذیل قولہ ولا یرد فالثانی ان التعلق حادث کالمتعلق وتتوجہ علیہ الایراد بانہ یلزم التسلسل وحدوث المعلول بلا تمام علۃ فاجاب بان الامر العدمی لا یحتاج الی العلۃ وعلی تقدیر التسلسل لا نم استحالتہ فی الامور الاعتباریۃ فدفع الجواب بان اختصاص کل صفۃ بوقت یحتاج الی علۃ سواء کانت عدمیۃ او وجودیۃ وبین لزوم التسلسل بما لا مزید علیہ واشار بقولہ فقد قیل آہ الی ان ہذا التسلسل کما یبطل بلزوم الانحصار یبطل بجریان التطبیق ایضاً ولا یخفی ان جریان البرہان التطبیقی ہہنا باطل لما ستسمع من شرطیۃ الوجود الخارجی و فی بعض الحواشی ان لزوم التسلسل لا یغنی لان تسلسل الحوادث المجتمعۃ فی حکم حادث واحد فکما ان الحادث الواحد لا یرتبط مع القدیم فکذلک لغیر المتناہی لاجتماعہ فی زمان الایزال لا یرتبط مع القدیم وہو الغلط ویمکن ان یقال انہ لم لا یجوز ان یکون حدوث التعلقات علی سبیل التعاقب حتی یکون واسطۃ فی ربط الحادث مع القدیم فالتعلقات کل واحد منہا حادث علی ما اختارہ فی ہذا الشق لکن لعدم تناہیہا وتعاقبہا واسطۃ فی ربط الحادث مع القدیم فان قیل تحقق التعلقات المتعاقبۃ یوجب ازلیۃ الزمان والحرکۃ قلنا قد مر ما لہ وما علیہ **قولہ** وانت تعلم انہ لا انحصار آہ قد وقع ہہنا اقوال منہا ان الانحصار لا یکون مستحیلاً الا حیث یکون

الحاصران من جنس السلسلة حتى يقعان فى مرتبة من مراتب السلسلة فيوجب الانقطاع
فالفاعل ذو العناية فى ايجاد زيد الحادث باعداد المعدات الغير المتناهية المتعاقبة ليها من
جنس المعدات فلا يكون طرفًا للسلسلة فاندفع ان الانحصار مطلقا مستحيل لاخصوصية له
بكون الطرفين من جنس السلسلة ومنها الايراد على الشرح بان المعلول الاخير لمعلولية
عن التعلقات طرف والارادة لكونها سببًا للكل طرف فيلزم الانحصار ومنها جواب بعض
الحواشي من انه ان اراد بالانحصار بين الحاصرين تحقق الحاصرين والانحصار بينهما
بحيث يتعين الطرفان وبعد الطرفين يتعين واحد واحد من كل من الجانبين ثم وثم فهذا
مستحيل لكن بزوسه مم فان التعلق ليس فردًا منه معينًا بكونه بعد هذه الارادة بل كل
تعلق فرض فقبله تعلق لا الى نهاية وان كان طرف المعلول يتعين فيه حسب ما قصده
وان اراد بالانحصار معنى آخر فلا نم استحالة الانحصار يرد على ما قلنا اولا وعلى هذا الجواب ان الحصر
ان اوجب مطلقا يوجب لتناهي والتمام فان الانحصار لا يتصور الا بانقطاع السلسلة
وعدم النهاية يضاده فاذا ثبت الحصر ثبت التناهي فلا معنى لشرطية المجانسة بين
السلسلة والطرفين ولا معنى لتعين واحد واحد ثم وثم من الطرفين على ان الواجب
تعالى ومعلوله ومعلول معلوله متعين وكذا المعلول الاخير وعلته وعلة علته متعينات
مع وجود سلسلة المعدات الغير المتناهية بينهما ولا يقال هذه السلسلة عند الحكماء دون
المعترض لان دليل الحصر ليس مختصًا للمعترض بل اصل الدليل عند الحكم فلو كان المناط
بهذا الدليل على هذا النحو يبطل هذا النحو عند الحكماء والظ ان الحصر يتصور على نحوين الاول
تمام الجملة المتسلسلة المترتبة ووصولها الى واحد هو حد لا يكون بعده شئ من آحادها و
قبله تلك الآحاد وبالضرورة يوجب انقطاع الجملة فلا يكون الحد المذكور حينئذ لا
مختلف النسبة الى الاوساط ضرورة ولا يتصل معه الا واحد من الجملة قبله ثم وثم
وبعده لا يكون شئ ولا يتصور كونه متساوي النسبة الى جميع الآحاد والمعدات
والتعلقات والاستعدادات الغير المتناهية لا تصل الى حد ليس بعده واحد
من الجملة بل كل مرتبة من هذه الاشياء بعده مرتبة بل مراتب لا الى نهاية

ه ایراد والمعارضة لكان مناسبا للمقام لكن اورد والمعد على سبيل الالتزام على المحشي دون التحقيق والمختار فافهم ۱۲ منه

وکون الواجب المادۃ والاساادۃ من العلل الناقصۃ لآحاد الجملۃ لا یوجب وجودہ لک
لان علیۃ ہذہ الامور لتلک یوجب صحۃ وجودہا ولا یوجب انقطاعہا ولا تعین واحد تحیل بالجد
ثم وثم بل الجملۃ ہہنا ذاہبۃ لا الی نہایۃ وواحد من الموجودات لتاثیرہا فی کل واحد من تلک
الجملۃ تبقی سعہا وہذا القدر لا یفید فائدۃ والثانی ان مع الجملۃ شئی کل واحد منہا یتعلق
بذلک الشئی علاقۃ ما مثل العلیۃ واللزوم او غیرہما فکان آحاد الجملۃ کلہا فی جہۃ وہو فی جہۃ
فالجملۃ کانہ محصورۃ احد طرفیہا بذلک الشئی وہذا لیس حصرًا فی الحقیقۃ ولا یوجب انقطاع
الجملۃ وتمامہا والمتصور فی الاشیاء الثلثۃ المذکورۃ لیس غیر ہذا علی ما یظہر بالتامل فتامل
وتشکر وان ارجع عبارۃ القول المنقول اولاً وعبارۃ تلک الحواشی بضم بعض القضایا
الیہا فعالم التوجیہات یجوزہ ولا باس فیہ وہہنا من الکلام ما یثبت الحصر فی کل سلسلۃ
قال الشیخ فی الشفاء حاصلہ ان العلل مثلاً لو ارتقت لا الی نہایۃ فانعقدت السلسلۃ من
امور کل واحد منہا علۃ ومعلول فوق الاخیر فکل معلول فوقہ وسط فالکل وسط بلا طرف
وہذا باطل واعترض علیہ الشارح بوجہین الا ول النقض بالحرکۃ التوسطیۃ زعما منہ انہا وسط
بلا طرف والجواب انہا موجود فی الزمان لا علی سبیل الانطباق علیہ ونفسہا حالۃ بسیطۃ
ثابتۃ للمتحرک من مبدأ الحرکۃ الی منتہاہا باقیۃ بنفسہا علی نحو واحد مختلفۃ بحسب الحدود
والاوضاع ونسبتہا الی تلک الحدود والاوضاع نسبۃ المتحرک الیہا بعینہا ولیس فی نفس التوسط
سلسلۃ وسطانیۃ حتی یکون مع طرف او بدونہ فالاصوب النقض بالدورات الفلکیۃ والثانی
الحل وہو ان ان اراد بالطرف الطرف الحقیقی فلا نم استحالۃ التوسط بدون الطرف وان

اراد ما يكون طرفاً بالنسبة الى واحد ووسطاً بالنسبة الى واحد آخر اي الطرف الاضافي
فلا نم لزوم الوسط بدون الطرف بهذا المعنى ولا يلزم انقطاع الجملة بوجود الطرف الاضافي
وقد يقال لدفع الحال مثل ما قيل في تتميم البرهان العرشي من ان مجموع الاوساط اي
مجموع فرض وكل واحد اي واحد كان ح لما كان وسطاً فالكل وسط ولا يخفى عليك انه
لا مخلص عن المنع فان لقائل ان يقول ان اريد بالمجموع المتناهي فمسلم لكن لا ينفعكم وان
اريد الغير المتناهي او الاعم فلا نم ان كل مجموع وسط وذلك ان تقول لتتميم هذا البرهان انه
لا شك في ان كل وسط لا بد له من طرفين كما انه لا بد لكل طرفين من وسط اي كل ما يصدق
عليه المنتهي من الطرف لا بد له من وسط وان كان الطرف بالمعنى الاضافي والحاصل
ان الوسط وان لم يقتض الطرف الحقيقي لكن لا اقل من ان يقتضي الاضافي وايضاً لا شبهة
في ان لكل وسط طرفين وان كانا اضافيين فكلما وجد الوسط والطرف لا بد من زيادة
آحاد الطرف على الوسط وهذا الحكم كلي لا يخصص فيه عند العقل فان نسبة الوسط الى الطرفين
وان كانا اضافيين ونسبة الطرفين الى الوسط كنسبة احد المتضايفين الى الآخر فكل وسط
يقتضي طرفين وان كانا اضافيين وكل طرفين يقتضي وسطاً فلا بد من مساواة عدد الاوسط
بعدد الطرفين ثم ازدياد عدد الطرف من عدد الوسط وهذا كله بحكم نسبة التضايف بين الوسط
والطرفين واذا فرضت جملة من الغير المتناهي كل واحد منها وسط وطرف يلزم مساواة
عدديها وهف وفيه ما فيه لقائل ان يقول ان التعلقات لم لا يجوز ان يكون متعاقبة كما
سمعت فلا يجري فيها برهان والجواب ان الشارح قد قرر البراهين فيما سيجيء بحيث لا يابى عن الجريان
في المتعاقبات قوله والوجه الثالث آه ايراد النقض وتوجيه قول الشارح فيما سيجيء وانت خبير آه
انما هو على تقدير ان يكون مطلوب الخصم من الدليل اثبات القدم الشخصي وعلى تقدير ارادته
القدم النوعي عدم لزوم التسلسل في المجتمعات وعدم ورود النقض واعتراض الشارح بقوله وانت خبير
آه ظاهر قوله فان الافلاك آه هذا شروع في بيان ربط الحادث بالقديم والتعرض للفلك لانه

محرک محل الحرکۃ لا لانہ مناط الغرض ثم ان الحرکۃ توسطیۃ وہی حالۃ بسیطۃ شخصیۃ موجودۃ
فی الزمان لا علی وجہ الانطباق مستمرۃ باقیۃ من الازل الی الابد ان کانت قدیمۃ والافمن
المبدأ الی المنتہی لا اجزاء لہا وانما لہا اختلافات النسب الاوضاع وحرکۃ قطعیۃ ہی امر غیر قار
ممتد بامتداد المسافۃ منطبق علیہا وعلی الزمان منقسم بانقسامہا ولا تصالہا فی نفسہا لا اجزاء فیہا
بالفعل بل بالقوۃ ووجود الاول بدیہی وآ الثانی ایضا اتفاق جمہور الحکماء وان کان
الشارح وبعض المتاخرین ینکرون وجودہا وآ الحاصل ان الحرکۃ التوسطیۃ حالۃ مستمرۃ فبہذہ
الجہۃ صدرت عن القدیم وباختلاف نسبہا واوضاعہا صارت واسطۃ لصدور الحوادث او
ان الحرکۃ القطعیۃ لقدمہا صدرت عن القدیم وباعتبار التجددات اللاحقۃ لہا واجزائہا صارت
واسطۃ لکن یرد علیہ ان الشیخ وغیرہ من المحققین ذکروا ان الغیر القار لا یصدر عن القار کما ستعلم
فان قلت الحرکۃ القطعیۃ معدومۃ فی الخارج عند الشارح فکیف یحکم بعلیتہا للحوادث وہی معدومۃ
قلنا لیس ہذا مذہبہ بل اورد کلام الحکماء حکایۃ وآ ایضا علی تقدیر کونہا معدومۃ لیست معدومۃ
مطلقا بل لہا منشاء الانتزاع فی نفس الامر لئلا یصیر مثل انیاب الاغوال وہذا النحو من الوجود
النفس الامری یصحح العلیۃ وآ وقعہ بان یقال منشاء انتزاعہا امر ثابت بتمامہا او متجددۃ باجزائہا
غیر قار فی نفسہا والاول لا یصح ان یکون منشأ الانتزاع الغیر القار کما برہن علیہ فی موضعہ
وآ الثانی خلاف مذہب المنکرین بوجودہا فانہم زعموا ان عدیم القرار مطلقا لا یوجد فی
الخارج وعلیہ یدل براہینہم علی تقدیر التمامیۃ وہذا الکلام مما کانہ رد علیہم فان عدیم القرار
ثابت فی العالم لیس کانیاب الاغوال وعلیہ بناء القبلیۃ والبعدیۃ الزمانیین فلا اقل
من ان یکون وجود عدیم القرار فی نفس الامر وذلک یوجب الوجود الخارجی کما سمعت
قولہ بعض المحدثین آہ المراد منہ ہم الذین حملوا الظواہر علی الظواہر وما تعمقوا فی التفسیر
الالہیۃ وآ فی ہذا اشارۃ الی ان ہذا النحو من القدم یقول بہ بعض منا ایضا فلا یضرنا قولہ وقد رأیت
آہ فی بعض الحواشی لعل وجہ قول ابن تیمیۃ انہ من المجسمۃ والواجب تعالی ازلی عندہ جمیع
اہل القبلۃ والعالم کل باشخاصہ حادث واذ الواجب عندہ مکانی ومکانہ عندہ العرش
فدعت المقدمات الی القول بحدوثہ کک قولہ قال الامام آہ ظہ ہذا الکلام یوجب منع

علیہ المتشابہات من الاجزاء کما علی تقدیر ارادة الحرکة القطعیة او النسب الا وضاع کما علی
تقدیر ارادة التوسطیة لبعض الاحوال دون بعض وذلک غیر مستبین الفساد فان اجزاء
الزمان مع تشابہہا یوجب بعض الاحوال دون بعض فالحق ان التعرض للتشابہ تقریبا او
مسامحة والمقصود ان الحرکة لاستمرارہا من الازل الی الابد او من المبدأ الی المنتہی لا یقتضی
شیأ فی وقت دون وقت او حالة دون حالة **قولہ** فاذا عدم جزء آہ قال الحکماء فی بیان
ارتباط الاسباب لابد فی الاسباب من سبب منعدم لذاتہ فقیل بناءً علیہ انہ لم لا یجوز ان یکون
عدم جزء من الحرکة لذاتہ لا لعلة فلم یلزم التسلسل وجوابہ ان کون العدم لذات الشیٔ یقتضی
مجامعة العدم مع الوجود فہذا اجتماع النقیضین ولا یمکن ان یقال ان ذات الشیٔ
یقتضی عدمہ بعد وجودہ فلا یلزم الجمع لان اعتراف الاقتضاء الذاتی یوجب ان یوجد
العدم مع وصف البعدیة عن الوجود مع الوجود وہذا افحش من الاول وا لقول بان
العدم مقتضی الذات لکنہ متخلف عنہا کما قال المتکلمون تتخلف المعلول عن العلة فی الوجہ
الثانی من الجواب او بان العدم متحقق بعد الوجود لذات الشیٔ بمعنی انہ لا یحتاج الی علة لانہ
یخرج المعلول بعد الوجود عن بقعة الامکان کما قلتم فی الوجہ الاول فلا تاثیر للعلة او بان
العدم اللاحق بعد الوجود لیس بعدم حقیقة فلا یحتاج الی علة وہذا بناء علی ان الاعدام الزمانیة
لیست اعداما حقیقیة ولا معنی لعدم جزء من الحرکة مثلا الا کونہ منتہیا عند حد کذا وذلک لیس
بعدم حقیقة والعدم السابق ایضا لیس بعدم حقیقة علی تقدیر قدم الزمان وان کان بعض
المتاخرین من المحققین یجوزونہ واما علی تقدیر حدوثہ فکونہ عدما حقیقة ظ لا ینفع الحکماء
لانا نقول من قبل المتکلمین لدفع القول انہ فرق بین تخلف المعلول عن العلة عندنا وبین
التخلف عندکم فانکم قائلون بالعلة الموجبة ونحن نقول بالفاعل المختار وعلیہ بناء الوجہ الثانی
عندنا والقول بالایجاب اصل عندکم لا یمکن التحکیک بالتشکیک فیہ ونقول

[illegible]

لدفع الثانی ان صیرورۃ وجود جزء الحرکۃ مستحیلا بعد حصول الوجود یقتضی وجود العلۃ عند وجود
ذلک الجزء فیلزم التسلسل حال الوجود وکذلک لدفع الثالث فان العدم اللاحق وان لم یکن عدماً
حقیقۃ لکن لا شبہۃ فی انہ قبل الانتہاء کان وجود ذلک الجزء مثلاً حاصلاً وبعد الانتہاء لیس بحاصل
فان کان ہذا اللاحصول اضافیاً فلابد من علۃ عند وجود الجزء بحصولہا یحصل الجزء فلزم التسلسل
حال الوجود ثم یجب ان یعلم ان تسلسل الحوادث لا ینتفی لما علمت انہا فی حکم حادث واحد
فی عدم الارتباط قولہ وتلک العلۃ اما امر موجود الخ ان اراد بالموجود الخارجی فہو لیس بلازم
فانہ یجوز ان یکون الشرایط بوجود المعلول اموراً اعتباریۃ وان اراد الموجود فی نفس الامر
مطلقاً فمسلم لزومہ ولکن بطلان التسلسل ممنوع کما ان تسلسل الوجودات عندنا لیس بمستحیل ولا یجری
البرہان فیہ کذلک ہہنا والفرق بان فی صورۃ الوجودات منشاء انتزاع الکل واحد فی الخارج
وہہنا لکون کل واحد علۃ للآخر لابد لکل واحد من منشاء انتزاع مغایر للآخر لا طایل فیہ
فان الحکماء جوزوا کون امور اعتباریۃ مبادی لشیء متحصل مع ان مبادی انتزاعہا امر
واحد کالامکان وتعقل المعلول الاول نفسہ مع ان الانتزاعیات لکون تحققہا تابعاً
لاعتبار العقل فاذا انقطع انقطع کلہا سواسیۃ فی عدم استحالۃ التسلسل لعدم وجود الآحاد فی
العقل بالفعل وتکثیر منشاء انتزاعہا لا یوجب کثرتہا بالفعل ولو اجری البرہان فی منشاء الانتزاع
فہو خلاف المفروض قولہ وعلی الثانی الخ ان عدم علۃ الوجود علۃ لعدم المعلول فانہ اذا عدم
وجود العلۃ اولاً فلا یتصور وجود المعلول الخ بل یترتب علیہ عدمہ ضرورۃ وہو المعنی بالعلۃ ولا
یکون عدم غیر عدم واحد من العلل علۃ والظاہر خلافہ لان العدم الذی فرض علۃ لعدم المعلول
اما عدم اللوازم المتاخرۃ او عدم شیء لیس بلازم لوجودہ ولیس بعلۃ لہ لا ثالث لہما
لان اللوازم المتقدمۃ داخلۃ فی العلل فعدمہا علۃ لعدم المعلول کما سمعت فاعلم ان

[illegible]

اللوازم المتاخرة معلولة وجودًا فعدم الملزوم المتقدم علة لعدمها لان ما وجوده علة لشيء
فعدمه علة لعدم ذلك الشيء فلو فرضنا عدم اللوازم المتاخرة علة لدار ذلك الشيء الذي ليس بين المعلول
وبينه علاقة العلية ولا اللزوم يكون تساوي النسبة بالنظر اليه والامر المتساوي النسبة
لا يكون علة لما نسب اليه بالمساوات لا وجودًا ولا عدمًا وهذا ظاهر لا خفاء فيه وهذا البيان
كما يجري في العدم اللاحق يجري في العدم السابق فبعدما ثبت هذا اتجه اشكال هو ان العالم
على تقدير حدوثه بالاسر كما هو مذهب الناقص كان عدمه حاصلاً فذلك العدم مستند الى
عدم علة وجوده وعلة الوجود بواسطة او بلا واسطة هو الواجب جل شانه فلا بد ان يرتقي سلسلة
العدم اليه تعالى الله عن ذلك وهذا البيان كما يدل على ابطال المقدمة القائلة ان العدم
يستند الى العدم على تقدير حدوث العالم يدل على قدم العالم على تقدير صحة تلك المقدمة ويمكن
الجواب بان العدم السابق ليس بمستند الى العدم بل هذا العدم ضروري لاستحالة الوجود الازلي
على ما بين في الوجه الاول والشارح وان اراد دخلاً على الوجه الاول ههنا وهو دليل عدم تمامه
عنده لكن ارتضى به في جواب المعارضة في انموذج العلوم فلنذكر المعارضة وجوابها اما المعارضة
فهو ان الجواد الفياض المطلق القادر الحق لو قطع الفيض على ما يلزم من حدوث العالم يكون
تاركا للجود وهو افاضة الوجود على الممكن مدة غير متناهية وهذا محال وجوابه انه فرق بين امكان
الازلية وازلية الامكان فانه يجوز ان يكون شيء ممكنا في الازل ولا يكون الازلية ممكنة وتمام
تفصيله ويمكن ان يقال ذلك البيان يجري على تقدير قدم العالم ايضا فاذا فرضنا عدم واحد
من الحوادث عدما سابقا ولاحقا فعدمه لعدم علته وهكذا حتى تنتهي الكلام الى الواجب تعالى
فانه مبدأ العلل والبيان قاض بان كل ما دخل في سلسلة المعلول لا يحصل عدم المعلول
الا عند عدم احاد تلك السلسلة وجوابه على ذلك التقدير اي قدم العالم ان عدم الحادث
على تقدير قدم العالم مستند الى عدم حادث وهكذا الى من سبيل المعدات فعدم الحادث

عه لا يخفى ان ... [illegible]

[illegible]

الیوم مستند الی عدم الحادث فی الامس وہکذا الی نہایۃ ولا یتم سلسلۃ المعدات الی شیٔ بل قبل
کل معد معد والواجب لیس علۃ تامۃ الا للثوابت القدیمۃ دون المعدات المتجددۃ فکل معد مستند
الی الواجب تعالی لا علی انہ علۃ تامۃ لہ بل الواجب مع معدہ علۃ للمعد ومع معلول آخر کان علۃ لہ وہکذا
فعدمات المعدات مستمرۃ بعضہا علۃ لبعض الاعدام الأخر وہذا البیان حقیق بالحفظ فتامل و
سیجیٔ من الکلام ما ان تاملتہ یفہم اخراج جواب آخر لدفع ہذا الایراد علی تقدیر قدم العالم ویرد
ایضاً علی البیان السابق انہ یلزم ان یوجد وجود المعلول بدون العلۃ التامۃ بیان ان
العدم اذا استند الی العدم فلا بد ان لا یتحقق عدم المعلول فی مرتبۃ عدم العلۃ تحقیقاً لمعنی العلیۃ
بین العدمین فاذا لم یوجد عدم المعلول فی مرتبۃ عدم العلۃ فلا بد من تحقق وجود المعلول فی
تلک المرتبۃ وہذا بعینہ وجود المعلول مع عدم علۃ التامۃ وہذا البیان یقتضی ان لا یحتاج
الممکن الی العلۃ فی حال العدم وہذا یرفع معنی الامکان راساً ویقتضی ان لا یحتاج المعلول
فی بقائہ الی العلۃ والا لاحتاج عدم البقاء الی عدم علۃ وجودہ فیجری البیان المذکور وینتج
تحقق البقاء مع عدم تحقق علۃ البقاء وحلہ ان سلب المعلول عن مرتبۃ عدم العلۃ معناہ نفی
ہذا المقید وذلک لا یوجب تحقق المعلول فی تلک المرتبۃ وحاصلہ انہ فرق بین النفی المقید
ونفی المقید الثانی لا یوجب الاول فسلب عدم المعلول فی مرتبۃ عدم العلۃ لا یستلزم تحقق
ذلک السلب المستلزم لتحقق وجود المعلول فی تلک المرتبۃ بل اعم من تحققہ فی تلک المرتبۃ وعدم
تحققہ فی تلک المرتبۃ بان لا یکون شیٔ من العدم ورفعہ ثابتاً فی المرتبۃ و لا یقال ان عدم
المعلول اذا سلب فی مرتبۃ عدم العلۃ ووجودہا ایضاً ہناک یلزم ارتفاع النقیضین
لان سلب المعلول عن مرتبۃ العلۃ معناہ انہ لیس عیناً او جزءاً لہا ولا یلزم من عدم کون مفہوم
الانسان عیناً او جزءاً من الحقیقۃ الواجبۃ ان یکون مفہوم سلب الانسان عیناً او جزءاً او ان کان
السلب فی تلک المرتبۃ فالاشکال انما نشأ من عدم تدبر معنی تاخر المعلول عن مرتبۃ العلۃ
وتحقیقہ فی موضعہ ثم ان الحکماء قالوا ان الزمان عدم الطاری وکذا الشارح ممتنع نظراً الی

ذاتہ ویلزم منہ ان یکون نقیض عدم الطاری وھو البقاء واجبا لذاتہ علی ما بین فی الطبیعیات
ویلزم منہ کون الزمان واجبا لذاتہ لان الممکن عندھم یحتاج فی البقاء الی علۃ الایجاد وقیل فی
جوابہ ما قیل والحق ان العدم الطاری لیس نقیضہ البقاء بل مفھوم اعم منہ وھو سلو سلب لعدم
الطاری وذا اعلی نحوین البقاء بعد الوجود وعدم الوجود رأسا فھذا ایضا نحو من سلب العدم
الطاری فغایۃ ما لزم ان یکون ھذا المفھوم الاعم وصدقہ واجبا لذاتہ وصدقہ قد یکون فی ضمن
الموجبۃ وھی ان الزمان باق وقد یکون فی ضمن السالبۃ ھی ان الزمان لیس بموجود ازلا
وابدا وھذا لا یوجب کون الزمان واجبا لذاتہ قولہ کعدم عدم المانع آہ فیہ اشعار بجواز ان یکون
الامر الاعتباری علۃ فیؤدی الی تو کذا لمنع السابق الذی یبتنی علی علیۃ الاعتبارات قولہ بل
لا یلزم آہ اعلم ان اجزاء الحرکۃ عدمھا ابدی بعد الوجود فاذا کان وجود الواقع علۃ فھو ایضا
کذلک ضرورۃ اقتضاء دوام المعلول دوام العلۃ فلزم اجتماع المانع للجزء الاول مع المانع
للثانی لبقاء عدم الجزء الاول الی عدم الجزء الثانی وھکذا فثبت اجتماع الموانع ودفعہ بانہ
لم لا یجوز ان یکون خصوصیات الموانع ملغاۃ کالاعمدۃ للسقف فلا یلزم بقاء المانع السابق
فان قلت فح لا بد من الاختلاف کما فی الاعمدۃ قلنا لم لا یجوز ان یکون مانع واحد متاخر
مانعا لوجود الجزء اللاحق وخلفا عن المانع لوجود الجزء السابق فلا یلزم کثرۃ الموانع
الموجبۃ للتسلسل قولہ تلک الموانع متعاقبات آہ اعلم ان محصل ما قال الامام انہ اذا
کانت الحرکۃ من حیث التجدد علۃ بحدوث الحوادث فالتسلسل فی اسباب اجزائھا لا تخلص عنہ
فاعترض الشارح اولا بانہ لا یلزم اجتماع الاسباب لعدم اجتماع الاجزاء فلا تتم استحالۃ ھذا التسلسل
فاجاب بما اجاب حاصلہ انہ اذا اعدم جزء الحرکۃ فلا بد لعدمہ من علۃ تامۃ مجامعۃ معہ وتلک العلۃ
لا بد لھا من علۃ اخری وھکذا فتلک العلل اما وجودات او عدمات او مختلطۃ فاذا کانت وجودات
فالتسلسل فیھا علی سبیل الاجتماع والترتیب لازم واذا کانت عدمات ولا یکون تلک العدمات
الاعدمات وجودات علل الوجودات علی ما سبق فیلزم التسلسل فی الوجودات حین وجود الجزء
کذلک ویقاس علیہ حال الشق الثالث فھذا الجواب کما ثبت الاجتماع ثبت الترتیب فح
لا توجیہ لھذا السؤال والجواب فانا فرضنا استناد عدم جزء من الحرکۃ الی عدم عدم المانع المستلزم

لوجود المانع فذلک لا یدفع لزوم التسلسل المستحیل لان الکلام فی وجود المانع ح کالکلام فی وجود الجزء وعدمه لان علته اما وجودات او عدمات او مختلطة فالعلل ان کانت منحصرة فی الشقوق الثلثة فلا مخلص عن التسلسل وان کانت عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع فذلک الوجود یقتضی بلزوم التسلسل المستحیل فعدم ترتیب نفس وجودات الموانع لا یضر فی شیٔ فان الترتیب والاجتماع فی علل تلک الوجودات لازمان ضرورة بالبیان السابق علی انه یمکن بیان الترتیب فی نفس الوجودات ایضا بوجه حسن ولیعلم اولا ان الترتیب المشروط لاجراء البراهین اعم من ان یکون بحسب الوضع او العلیة او اللزوم والترتیب الاخیر ثابت ههنا لان علیة عدم عدم المانع المستلزم لوجود المانع قاضیة بلزوم وجودات الموانع لعدمات اجزاء الحرکة ضرورة وکل عدم جزء من الحرکة مسبوق بعدم جزء سابق منها وهکذا الا الی نهایة ولا یتصور العدم اللاحق لجزء من الحرکة الا بعد طریان العدم علی الجزء السابق علیه فعدم الجزء اللاحق ملزوم عدم الجزء السابق فاذا بین عدمات اجزاء الحرکة ترتیب اللزوم حاصل وثبوت اللزوم بین المعلولات یستلزم تحقق اللزوم بین علله فان مجامعة العلل ضروریة مع المعلولات فاذا اقتضی وجود مانع عدم جزء فاللزوم بینهما ثابت ثم اقتضی عدم ذلک الجزء عدم جزء آخر سابق علیه الذی یقتضی وجود مانع وجود هذا الجزء ثم وجود هذا المانع وعدم هذا الجزء معه یقتضیان عدم جزء سابق علیه ووجود مانع کذلک وهکذا الا الی نهایة فوجود المانع المفروض اولا یستلزم وجود المفروض ثانیا وثالثا بوساطة تلک العدمات واللزوم بالذات وبالواسطة سیان فی انتهاض البراهین بقی ان الاجتماع بین تلک الوجودات لم یثبت بهذا البیان ولا ضیر فیه لانا ما قصدنا بهذا الا اثبات ما منع فی الشرح فی هذا السؤال اولا ای حدیث الترتیب وقد ظهر لک فی القول المتقدم علی هذا القول ان اثبات الاجتماع لا یخلو عن صعوبة ثم ان الشارح قد اهمل ههنا مقالات الحکماء فی بیان ربط الحوادث بالقدماء فلا بد من ذکر بعض منها دفعا لتوحش خواطر الطالبین وروحا لقلوب الشائقین فنقول قال الحکماء ان الحوادث لما امتنعت عن الارتباط بالقدیم فلا بد من اسباب هی حوادث لکن لا یکون حدوث هذه الحوادث علی سبیل الاجتماع بل علی سبیل التعاقب والا فهی فی حکم حادث واحد فی عدم

الارتباط فيكون قبل كل حادث حادث لا الى نهاية يكون كل سابق منها علة معدة للاحق وهذا القول بتسلسل المعدات هو المنسوب الى الحكماء ويرد عليه ما مر من الشارح من ان علة اعدام هذه الوجودات للمعدات ماذا وتسوق الكلام الى الآخر فعاد الى لزوم التسلسل المستحيل في سلسلة علة عدم كل حادث او وجوده وهذا قول بتسلسلات مستحيلات فلدفع هذا الاشكال انكروا القول بالمعدات ولذا قيل ان نسبة تسلسل المعدات الى الحكيم افتراء محض فيجب لا بد من امر بنفس حقيقته يكون مصداق التجدد والتصرم يكون باعتبار ذاته معلولاً عن القديم وباعتبار تلك الجهة واسطة في صدور الحوادث وبالضرورة يكون ذلك الامر غير قار متصلاً في نفسه لا جزء له بالفعل بل بالقوة فالعلة القديم انما افادت نفس هذا الامر المتجدد والمتصرم وهذا الامر باعتبار تجدد ذاته علة للحوادث وهذا هي الحركة فيكون تاثير العلة في نفس هذا الامر وتجدد ذاتها وتصرمها بنفس هذا الامر لا لعلة اخرى قال بهمنيار ولولا ان في الاسباب ما بعدم لذاته لما صح حدوث الحوادث وذلك هي الحركة لذاتها وحقيقتها تفوت ويرد عليه ان علة الحركة ما فان كانت حادثة فلا يرتبط بالقديم فضلاً عن ان يكون واسطة لارتباط الغير وان كانت قديمة ثابتة فمع انه لا تصلح ان تكون علة للحوادث لانه يقتضي قدمها بتمامها وتجدد ذاتها والحوادث لا بد لها من علل حوادث فعاد الكلام ويلزم خلاف مذهبهم قالوا ان الغير القار لا يحصل الا من الغير القار قال الشيخ ولولا حدوث احوال على علة باقية بعضها علة لبعض على الاتصال لما امكن وجود الحركة فانه لا يجوز ان يلزم من علة ثابتة امر غير ثابت فالحركة علتها القديمة اما مع انضمام امر غير قار سواء يكون موجوداً معها او لا فلذلك الغير القار امر غير قار آخر وهكذا فيلزم التسلسل في الامور الغير القارة على اجتماع او بلا انضمام امر اليها فيلزم امر ثابت علة لامر غير قار وهو خلاف مذهبهم وصرائحهم ولدفع هذا الايراد اورد المحقق في شرح الاشارات كلاماً يظهر به حقيقة الحال ويتبين به كيفية المآل فنقول قال المحقق في النمط الثالث من شرح الاشارات ما حاصله ان الحركة التوسطية لا شبهة في صحة صدورها عن القديم والقديمة التي هي واسطة في صدور الحوادث ارادية فلكية صدرت من القديم بواسطة ارادة جزئية للنفس وتلك الارادة من تخيلات جزئية ثم التخيلات من حركات لكن لا على سبيل الدور فهنا سلاسل الاولى من التخيلات والثانية من الارادات والثالثة

من الحرکات فجزء من السلسلة الثالثة ای جزء الحرکة معلول وعلته ارادة معینة من السلسلة
الثانیة وهذه الارادة علته واحدة من التخیل من السلسلة الاولی وهذا التخیل معلول لجزء
من الحرکة فاذا وجد تخیل اهیج علی شوق وارادة ودورة واذا وجدت ارادة وجدت دورة
تعلقت تلک الارادة بتلک الدورة واذا وجدت دورة انبعثت علی تخیل آخر غیر ذلک و
بذلک ینبعث شوق آخر وارادة اخری وبهذه الارادة تحدث دورة اخری وهکذا فی جانب
الازل لاالی نهایة ذکره علیه او لان الحرکة لاجزء لها بالفعل کالجسم المتصل فلا معنی للتاثیر
والتاثیر فی اجزائه ونسبة التاثیر والتاثر الی الاوضاع المتجددة الخ ایضا عن اشکال
لان تلک الاوضاع اما اوضاع آنیة او زمانیة والزمانیة مثل الحرکة فی الاتصال والآنیة
لا وجود لها بالفعل مثل اجزاء الجسم والحرکة وثانیا انه اذا جاز کون کل قطعة من الحرکة علة للتخیل
الارادة وهذه الارادة لجزء من الحرکة فهذا الجزء من الحرکة اما هو تلک القطعة الاولی او غیرها
علی الاول لزوم الدور ولا ینفعکم فی ربط الحادث بالقدیم وعلی الثانی فمجامعة قطعة الحرکة
مع علتها من الارادة والتخیل مشروطة ام لا علی الاول لزوم الدور والتسلسل لامخلص عنه
فاذا فرضنا ان قطعة الحرکة معلولة عن ارادة معها هی عن تخیل مع الارادة فهذا التخیل لابد
ان یکون له علة مجامعة معه فذلک اما القطعة المفروضة من الحرکة فلزم الدور او شیء آخر
والکلام فیه کالکلام فی سائر الامور فیلزم التسلسل وعلی الثانی لاحاجة الی التزام سلاسل
بل سلسلة واحدة من الحرکة مثلاً یکفی لبیان المطلق فان کل قطعة سابقة من الحرکة علة
لقطعة لاحقة منها وهکذا اذ علة بعض قطعات الحرکة بعض آخر منها لامخلص عنها فافهم ایضاً

اعتبر فتم بها فی ضمن استناد التخیلات الی الحرکات فان علة العلة علة وثانیًا لما جاز ان یکون العلة موجودة فی الخارج لامجامعة المعلول معها فلیجز ان یکون العلة القدیمة یکفی لوجود الحوادث فلاحاجة الی ہذہ المقدمات لافادة ربط الحادث بالقدیم وثالثًا انا سلمنا استناد السلاسل بعضها الی بعض باعتبار وجود الاجزاء لکن عدم تلک الاجزاء الی ای شئ یستند فان استند الی عدم شئ آخر او وجودہ او کلیہما انجر الکلام الی آخر ما قال الشارح سابقًا وان استند عدم جزء من الحرکة الی عدم الارادة وعدم الارادة الی عدم التخیل فعدم التخیل لایستند الی عدم ذلک الجزء من الحرکة لانہ دور ولا الی وجود تخیل بعد ہذا التخیل لان ہذا التخیل علة للذی بعدہ بوساطة علیة الحرکة والارادة لہ ووجود المعلول لایکون علة لعدم العلة ولا یستند ایضًا الی وجود الحرکة السابقة لانہا بوجودہا علة لوجود ہذا التخیل فکیف یکون وجودہا علة لعدمہ ولا الی عدم تلک الحرکة لان عدم تلک الحرکة موجودة عند وجود تلک الحرکة اللاحقة المجامعة لہذا التخیل لامتناع اجتماع اجزاء الحرکة مع ان عدم ہذا التخیل لیس بمتحقق ثم اعلم ان الحرکة القطعیة موجودة بوجود واحد متصلة لااجزاء لہا بالفعل ولا تکثیر فی ذاتہا بوجہ الا بعد الفرض ففی الخارج شئ واحد موجود بوجود واحد وان کان وجودہا علی سبیل عدم القرار وانقضاء الاتصال فعلتہا التی یحصل بہا بالفعل یکون غیر قار لکن کما سمعت فان کان ہذا القدیم الغیر القار یحتاج الی مثلہ ومثلہ الی مثلہ وہکذا لادی الی التسلسل المستحیل ومع ذلک لایکفی لربط الحادث مع القدیم فان ہذہ الامور المتسلسلة لا الی النہایة بعد فی حکم امر واحد والامر الواحد کان غیر کاف فکذا ہذہ الامور کلہا وان اراد احتیاج الامر الغیر القار الثانی الی الامر الغیر القار الاول فنقول لاشک ان کلا الامرین موجودان فی الخارج حقیقة واجزائہا موجودات اعتباریة وایضًا لاشک فی ان المفروض انہ لایکفی الامور الاعتباریة الانتزاعیة فی ایجاد الموجود الخارجی والا فلاحاجة الی القول بالامر الغیر القار فی الخارج ثم القول بسلسلتین آخرتین الی غیر ذلک علی ما فصلہ المحقق فی شرح الاشارات وقد مر فاذا وجد الامران اللذان کل واحد منہا علة للآخر فالعلیة والعلولیة بالحقیقة وبالذات دائمًا باعتبار الوجود الخارجی الذی لکل واحد منہا فی الخارج ویکون استناد العلیة والمعلولیة الی الاجزاء الفرضیة بالفرض او باعتبار الوجودات الانتزاعیة التی للاجزاء

او یکون نسبة العلیة فی الوجود الخارجی مع ثبوت تلک النسبة فی الوجودات الاعتباریة کلاهما بالذات
والثانی بطل لان الاجزاء الفرضیة لا امتیاز ولا تحصل لها قبل الانتزاع فلا یکون قبل الانتزاع مصداقاً
للعلیة بالذات لان المعنی لها ان یکون بنفسها مناطاً لصدق تلک الصفة وما لم یکن ممتازاً لا یکون
مصداقاً للشیء فی نفسه وبعد الانتزاع لا یصلح علة الامثلة فان سئلنا عنکم عن علة ذلک الوجود
الخارجی فلا یکفی هذه الامور علة له لما مر آنفاً فما الجواب الا بالتزام الموجود الخارجی للعلیة فرجع
الی الاول او الثالث وعلی التقدیرین ثبت علیة الموجود الخارجی الغیر القار لمثله فذلک الامر
الغیر القار اما مستند الی امر قار فذلک بطل او غیر قار فلزم الدور والتسلسل فان قلت لم لا یجوز
ان یکون العلیة والمعلولیة فی الموجودین بالذات لکن باعتبار الاجزاء قلت هذا انکار لمعنی
کون العلیة بالذات ورجوع الی القول بالعلیة والمعلولیة للوجود الخارجی بالعرض وبالجملة
لما کان الاجزاء تابعة للانتزاع فلا بد من القول بالعلیة قبل الانتزاع بین الموجودین
الغیر القارین بحسب نفسهما مع قطع النظر عن اعتبار العقل الاجزاء وذلک یفضی بالدور فالقائل
فالقول بتسلسل المعدات ووجود سلاسل واستناد الغیر القار الی مثله ادّی الی ما ادی فلا
اذن من کلام شاف یرغب فی استماعه آذان الفضلاء ویمیل الی فهمه قلوب الحکماء العقلاء
فانه وان لم یفض من تلویحاتهم لکن لا باس فیه ان لم یخالف اصول مهماتهم فنقول ان الحدوث
عبارة عن تخصیص الوجود بجزء من الزمان والحرکة ولیس الحادث مسبوقاً بالعدم نظراً الی
الواقع المعبّر بالدهر ولیس کل حادث زمانی فهو حادث دهری ولا یلحقه العدم بعد الوجود بل انما
هو له اضافی کما ان الموجود فی هذا المکان لیس بموجود فی الشام فهذا العدم لیس عدماً فی الحقیقة
ثم الحرکة المتصلة القطعیة بعدمها الدهری لم یسبقها عدم فی وعاء الدهر ومع ذلک هی فی
الواقع ذو ابعاض واجزاء وان کان بالقوة ومنشاء رها بالفعل فالحرکة ما استندت الی امر غیر قار

ولا الی علل شتی لا الی نہایۃ بل الی امر قار ثابت دہری بل سرمدی فالعلۃ السرمدیۃ ای المجردات
والمعلول الدہری ای الحرکۃ کلاہما موجودان فی الواقع سعالم یتخلف واحد من آخر والحرکۃ
لاتصالہا فی نفسہا ذات ابعاض واجزاء فذاتہا بحسب نفس وجودہا صدرت عن القدیم الثابت
القار وبحسب ذاتہا یشتمل علی اجزاء متصلۃ بعضہا ببعض یقتضی کل بعض منہا وکل حادث حدوثہا
مناسبۃ مع حادث بتلک المناسبۃ اوجد الفیاض الجواد وخصص الحوادث بتلک الاجزاء والمناسبۃ
لہا وہذا بعینہ کالجسم المتصل مثلاً فرضنا لہ علۃ ثابتۃ قارۃ اوجدہ لا علی سبیل التکثر والاختلافات
بل جعل نفسہ موجوداً والجسم لکونہ مشتملا علی اجزاء یتضمن مناسبۃ مع حالۃ دون حالۃ فالجسم
الکری مع اتصالہ ووحدتہ یصح حصول بعض الدوائر مثلاً فی بعض المواضع بحیث یکون منطقۃ
وفی بعض بحیث لا یکون منطقۃ وفی بعض المواضع یصح خطوطاً یصلح لکونہا محوراً وفی بعض لیس
کذلک فہہنا بعض اجزاء الحرکۃ تناسب بعض الحوادث والبعض الاخر بعض اخر فالفاعل
المطلق اوجد وخصص کل حادث بذلک الجزء المناسب لیس فی الحادث عدم ثم وجود ثم عدم
حتی یطلب العلۃ للاعدام فما کانت العلۃ الا بوجود الحادث ولیس فی علل ہذا الوجود تسلسل
لان علتہ جزء من الحرکۃ مع الجواد المطلق وعلۃ الحرکۃ قدیمۃ ثابتۃ کما سمعت واجزاؤہا تابعۃ لہا
لا وجود لہا علی سبیل الاستقلال حتی یطلب لہا علۃ اخری فانتہی سلسلۃ العلل الی القدیم القیوم
بلا تسلسل ولا یرد ان القدیم علی محض الفعلیۃ دون الحرکۃ لان الحرکۃ لم یقبل الفیض الا علی ہذا
النحو فوجد کذلک بحسب سعتہا فالحرکۃ وان کانت غیر قارۃ لکنہ باعتبار القدم الدہری یمکن ان یوجد
بالقدیم الدہری وان لم یکن القدیم غیر قار فانہ اذا فرض تاثیر دہری فی دہری لا اعتداد لہا
بجہۃ عدم القرار وان کان عدم القرار من لوازم بعض الدہریات لا باعتبار الدہریۃ بل بنظر
آخر فالموافقۃ بین العلۃ والمعلول اذن لیس بلازم الا بمعنی عدم تخلف وجود احدہما عن الآخر
فی ظرف وجودہما وہہنا ظرف الوجود ہو الدہر ولا تخلف فیہ فان قلت فعلی ہذا
النحو علیۃ القدیم باعتبار المعیۃ الدہریۃ للحوادث الزمانی تحقق کلا فان المکلمین اما ان

یکون القدیم کافیا فی وجوده او لا علی الثانی فتعلق وجوده بجزء معین من الحرکة والزمان
وتعلق وجود الشیٔ بجزء منها ہو الحدوث وعلی الاول فما تعلق وجود بزمان او حرکة لان
وجود الثوابت یکفی ح فهو ازلی ابدی وبعد فی الکلام کلام وہو ان اجزاء الحرکة التی
کل واحد منها منقبضة لواحد من الحوادث لابد من امتیاز بینها حتی یکون ہذا الجزء علة لہذا
الحوادث دون الآخر فان لکل علة خصوصیة مع معلوله لیس لها مع غیره تلک الخصوصیة ولا یصح
ذلک لابعد امتیاز تلک العلل والمعلولات فذلک الامتیاز اما بحسب الخارج فهو اطلاق او بحسب
انتزاعات الذہن فمع انه لا تخلص عن القول لعلة الاعتبارات للحوادث الخارجیات یرد علیه
ان تلک الامتیاز لیس بمحض اختراع الذہن والا فلا ینفع لکم بل من الواقعیات النفس
الامریة فلا بد من منشاء انتزاع صحیح بحسب الخارج ولا یکفی الامتیاز بین الامور المتحدة
بحسب الحقیقة الا ان یعتبر مع کل خصوصیة مغایرة لخصوصیة الآخر والموجود فی الخارج
امر واحد لا تکثر فی نفسه ووجوده بحسب الخارج ونسبتها الی کل من تلک الخصوصیات
نسبة واحدة فلا یجوز انتزاع خصوصیة من ہہنا وخصوصیة اخری من ہناک لانه یؤدی
الی الترجیح بلا مرجح وہکذا یرد فی مسألة اقتضاء اجزاء الزمان للقبلیة والبعدیة بذاتها فان
الاجزاء لما کانت متحدة بحسب الحقیقة والوجود الخارجی کما بین فی موضعه فلا بد لثبوت
القبلیة والبعدیة فی تلک الاجزاء من امتیازها بحسب الخصوصیات الانتزاعیة
النفس الامریة ونسبة تلک الخصوصیات الی الامر الخارجی نسبة واحدة فما السبب فی انتزاع
ہذه الخصوصیة التی تقتضی التقدم علی الجزء الکذائی فان استند انتزاع الخصوصیات الی عروض
احوال واوضاع مختلفة لذلک الامر الخارجی فالاوضاع اما بالقوة او بالفعل علی الاول
الکلام فیها کالکلام فی الحرکة والزمان وعلی الثانی یلزم وجود تلک الاوضاع بحسب الاجزاء
المفروضة وانتزاع الاجزاء الی نهایة فی الزمان والحرکة المتناهیین کما فی الغیر المتناهی
فالاوضاع المتناهیة لا یکفی والقول بالاوضاع الغیر المتناهیة فی الزمان والحرکة المتناهیین
یوجب انحصار الغیر المتناهی بالفعل بین الحاصرین علی ان فی الصورة الاولی والسوال
عن علة الاوضاع کالسوال عن سایر الحوادث فلم ینفع القول بالاوضاع وفی الصورة الثانیة

مدار القبلیۃ والبعدیۃ لم یکن علی نفس الزمان علی ما قالوا بل بواسطۃ خصوصیات الاوضاع ولا تخلص عن الاشکالات مع القول بمجامعۃ العلۃ للمعلول وان جوز عدم المجامعۃ فالقول بالحدوث الزمانی للعالم صحیح ولم یتم الدلیل **قولہ** الوجہ الرابع آہ یحتمل ان یکون معارضۃ علی الدلیل بان یقال ان العالم لو کان قدیما فلا بد لربط الحادث بالقدیم من وجود امور متعاقبۃ الحدوث لا الی نہایۃ ووجود الامور الغیر المتناہیۃ علی ذلک النحو غیر معقول بہذا البیان ویحتمل ان یکون منعا بان یقال ان المستدل اقر ببطلان التسلسل فی المجتمعات واعترف بالصحۃ فی المتعاقبات علی ما یقتضے تفصیل الدلیل ومذہبہ فاوردنا لانم فرقا بینہما فان التسلسل فی المتعاقبات بط کما فی المجتمعات وشاہد بیان البطلان ما ذکر فی ہذا الوجہ فعلی ہذا یتوجہ الایراد علی الدلیل وہو الظ من سیاق العبارۃ ولبعض الوجوہ من الایرادات الذی یحتمل ایرادہ علی الدلیل وایرادہ علی جواب دلیل یجوز ایرادہ علی النحوین ولا شناعۃ فیہ ہذا من داب المناظرۃ ای ایراد الوجوہ المحتملۃ علی سایر الاحتمالات فلا اعتداد بما فی بعض الحواشی من ان کون ہذا الجواب وما تلوہ وجہا آخر من الجواب محل تامل فانہ لیس دخلا علی شیٔ من مقدمات دلیل الخصم والذی ہو الظ انہ دخل علی جواب الثالث فلا یحسن جعلہ وجہا آخر من الجواب ولو عد امثال ہذا من وجوہ الاعتراض علی الدلیل فلان یجعل قول حجۃ الاسلام وجہا علیحدۃ اولی انتہی **قولہ** ویلزم من توارد الحوادث آہ حاصل الکلام ان ثبوت حالۃ یتحقق فیہا السبق علی کل واحد لازم ومع المقارنۃ الدائمۃ مع وجود واحد من الحوادث لا یثبت تلک الحالۃ والمقارنۃ الدائمۃ مع واحد انما لزمت من توارد الحوادث وبدون التوارد لا یثبت دوام المقارنۃ وہو ظ فقولہ ویلزم آہ کانہ دلیل علی قولہ کان مقارنا مع واحد فلہذا فرع علی توارد الحوادث نفی تلک الحالۃ فتوارد الحوادث یوجب

[illegible]

المقارنة دائما مع بعض الحوادث والمقارنة مع البعض دائما یوجب نفی الحالة المذکورة فظهر اندفاع ما فی کلام بعض الحواشی من انہ لا یخفی ان مآل المقدمة القائلة ویلزم من توارد الحوادث آہ ومآل المقدمة القائلة اذا کان آہ واحد بل الاولی واخص قولہ وہذا بداہة الوہم آہ فی بعض الحواشی حکم الوہم انما ہو القول بتحقق الحالة المخصوصة وبعد تسلیمہ فالنتیجة اللازمة من ذلک القول صحیحة عند العقل لانہ یحکم بہ بداہة الوہم ولا یخفی ما فیہ فان المقصود الشم من ان ہذا الحکم یحکم بہ بداہة الوہم ان انتاجہ من مقدماتہ التی بعضہا کاذبة بالضرورة فی حیز البطلان وما حکم باستنتاجہ الا الوہم فلذا نسب الی الوہم وہذا النحو من الانتساب شائع وذائع فی کلماتہم وبکلما قیل ان ہذہ النتیجة خطاء فلیس حکم خطائہا بعد تسلیم مقدماتہا فان النتیجة لا یتصور خطاؤہا بعد ما سلم مقدماتہا فالمعنے انہ النتیجة خطاء من حیث الاستنتاج من تلک المقدمات ثم انہ قد قیل فی توجیہ الجواب لدفع منع الشارح ان المراد بقولہ وہذا یوجب ان یکون لہ حالة مصداق الکل الافرادی ومحصلہ کل واحد بدون قید الاجتماع والانفراد فلا یرد ما اورد الشارح من منع المنافاة لان مقارنة القدیم مع بعض تحکم بسبقہ علی کل واحد مع قید الانفراد ولو اخذ نفس الحوادث الغیر المتناہیة لم یکن سابقا علیہا والمقصود ان القدیم سابق علی نفس کل واحد بلا قید فمنافاة السبق علی نفس کل واحد بدون قید ومقارنتہ مع بعض ای بعض کان ضروری ولا یخفی ما فیہ فانہ ان اراد ان القدیم سابق علی کل واحد اعم من ان یکون ماخوذا بحسب الانتشار وغیرہ فلا نم صدق سبق القدیم علیہ فان الانتشار ایضا قدیم بل ہو اول المسألة وان اراد التخصیص فلم ینفع ثم اعلم ان الشارح قد سلم المقدمات التی ذکر فی تتمیم البرہان الوسط والعرشی وبین تمامہا فی موضع آخر من کتبہ فہو وان لم یرض الجواب ہہنا لکن مقدمات البرہان لو سلم تمامہا جاریة لا تمام ہذا الجواب بان یقال علی تقدیر تسلسل المتعاقبات کل واحد منہا وسط لان قبل کل واحد واحد وہکذا فلزم وجود الوسط بدون الطرف آہ ویقول کل واحد من آحاد السلسلة لما کان مسبوقا بالعدم بالمرة فالکل مسبوق بالعدم بالمرة ویمکن ان یقال علی ذلک التقدیر یکون وجود کل حادث مع القدیم والعدم السابق الذی کان لذلک الحادث ایضا معہ لکن یکون معیة القدیم مع کل بعدم

قبل معیتہ مع کل وجود حادث واذا کان معیتہ مع کل واحد من الاعدام سابقًا علی معیتہ
مع کل واحد من الوجودات یلزم تقدم معیتہ القدیم مع جنس العدم علی المعیتہ مع جنس الوجود
فاذا کان معیتہ القدیم مع جنس العدم سابقًا علی معیتہ مع جنس الوجود یلزم تحقق جنس العدم
قبل جنس الوجود والا لما کانت معیتہ مع ہذا الجنس سابقًا علی تلک المعیتہ وذلک حکم یحکم بالتناہی
فی سلسلۃ الوجودات مطلقًا وہو المطلوب ویمکن ان یعود بالمعارضۃ بعد ما تبین ان کل وجود
کما انہ بعد عدم بمعنے الحدوث کذلک کل عدم بعد وجود لانا فرضنا تعاقب الحوادث لا الی
نہایۃ فی جانب الازل فالمقدمات جاریۃ ہہنا کما ثمہ وبالجملۃ بمنع ایجاب تقدم کل واحد تقدم
الجنس علی الجنس ولک ان تقول علی ہذا التقدیر کل وجود حادث بعد عدمہ فی تلک السلسلۃ
والعدمات السابقۃ یساوی الوجودات اللاحقۃ ضرورۃ فاذا فرضنا سلسلۃ من الوجودات
مبتدأۃ من الحادث الیومی ونسمی ذلک الحادث المبدأ آ وقبل ذلک ب وقبل ذلک
ج وہکذا ولکل عدم سابق کذلک لا الی نہایۃ فالعدمات السابقۃ علی آ و ب و ج وہکذا المبتدأۃ
من عدم آ لا الی نہایۃ یساوی الوجودات ضرورۃ فاذا فرضنا سلسلۃ الوجود مبتدأۃ من
ب وترکنا العدمات بحالہا مبتدأۃ من عدم آ وفرضنا عدم آ بازاء ب وعدم ب بازاء ج
وہکذا فالعدمات ازید من الوجودات فی جانب اللانہایۃ والا لزمت مساواۃ الزائد مع
الناقص او زیادۃ الناقص وکلاہما باطلان وزیادۃ العدم فی ذلک الجانب علی الوجود
لا یتصور الا بعدم انصرام الوجودات وہذا البیان لکونہ قریبا من البرہان التطبیقی کان
الانسب ذکرہ فی الوجہ الخامس لکن لنحو من التغایر لا باس لذکرہ ہہنا قولہ واعترض علیہ آہ ان
حمل الکل المجموعی علی ما حملہ الشارح ویبنی علیہ فساد الاعتراض فالفساد من وجہین الاول
فی منع الاستلزام کما بینہ الشارح بقولہ وانت تعلم آہ والثانی سلمنا عدم الاستلزام لکن یلزم
منہ انہ لو لم یکن الکل المجموعی بذلک المعنے حادثا لکان قدیما لان المجموع وان کان وجودہ
فی مجموع زمانہ لکن بنفی الوجود الحادث یلزم الوجود القدیم فانجر الکلام الی القدم الشخصی لان
مجموع تلک الحوادث شخص فذلک مع انہ غیر منظور فی دفع ہذا الجواب یوجب ان لا یکون القدیم
سابقًا علی واحد من الحوادث لانہ اعتراف بان المجموع الداخل فیہ کل واحد قدیم فذلک ینفی

سبیل الحدوث ناشئا فلعل مقصود المعترض بالکل المجموعی مطلق المجموع وعند تحقق آحاد غیر متناہیۃ
یتحقق مجموعات غیر متناہیۃ مرکبۃ من آحاد متناہیۃ والا لزم تناہی الجملۃ فکانہ قال حدوث
کل فرد لا یوجب حدوث المجموع ما من حیث الانتشار کما ان حدوث کل فرد لا یوجب حدوث
فرد ما من حیث الانتشار وہذا یناسب اصل المقصود لان اصل الکلام کان فی الامور المتصلات
الغیر القارۃ دون آحاد المعدات کما مر ویجی فی ہذا القول وکل جزء من المتصلات لکونہ
متصلاً ذو اجزاء مثل الکل کما یصح ان یعبر بالفرد یصح ان یعبر بالمجموع فالبیان کانہ
خص بالمتصلات لکون الکلام فیہا او یقاس علیہا حال غیر المتصلات وایضا حدوث المجموع
علی انحاء شتی قد یکون بحدوث بعض الاجزاء دون بعض وقد یکون بتمام الاجزاء وہو باسلب
علی کل واحد واحد بالمرۃ وقد یکون بان یحدث کل فرد منہ اذا اخذ علی الانفراد ویقدم فرد ما منہ
اذا اخذ علی الانتشار واراد المعترض الوجہ الثانی فکانہ قال انما یلزم المنافاۃ اذا لزم من
حدوث الانفراد حدوث المجموع بالمرۃ وہو غیر مسلم لا یجوز الحوادث من حدوث المجموع وذلک
لا یستلزم المنافاۃ وذلک ان تقول ان الکلام کان عند المستدل فی المتصلات الغیر القارۃ
کالحرکۃ الفلکیۃ القدیمۃ والاستعدادات الطاریۃ علی المادۃ القدیمۃ کما صرح بہ ولا اجزاء
لہا عندہم الا بحسب العرض فحدوث الکل المجموعی بالمعنی الذی حمل علیہ الشارح ایضا غیر لازم
من حدوث تلک الاجزاء العرضیۃ فان الحکیم اعترف بحدوث کل جزء من تلک الاجزاء فی الزمان
والحرکات القدیمۃ مع ان نفس ذلک الزمان وتلک الحرکات لم یسبقہا عدم وہو المعنی بالقدم
فافہم قولہ وہذا الکلام سخیف آہ حاصلہ ان المراد قدم فرد ما بمعنی الانتشار ولا یضرہ حدوث
کل فرد علی الانفراد کما سبق وقد یقال ان التقدیر ان کل فرد من الافراد حادث وکل
حکم ثابت للفرد ثابت للطبیعۃ فالطبیعۃ حادث فلم یثبت القدم النوعی ولا ینفع بیان ان
اراد تم ہذا او ذلک والجواب ان الحدوث عبارۃ عن الوجود بعد العدم فالحدوث لا بد لہ
من عدم ووجود وحال الوجود ان کل وجود للفرد وجود للطبیعۃ وحال العدم لیس کذلک فان
عدم الطبیعۃ لا یکون الا بعدم جمیع الافراد واذ عند کل عدم حادث وجد حادث آخر لم یکن
انتفاء جمیع افراد الطبیعۃ فلم یتحقق عدم الطبیعۃ فلم یلزم الحدوث النوعی لا یخفی ما فیہ فان ہذا حال الطبیعۃ

ہ
ابدال کلام
بعد والی
الفرد الجمیع
یکسب
الفراد منہ
ونہ
کان علی
الفدم
والحرکات
الزمانی
نہ

التی ہی موضوع القضیۃ الطبیعیۃ والکلام فی موضوع المہملۃ والجواب الحق ان الطبیعۃ حادثۃ
بحدوث کل فرد وقدیمۃ بقدم بعض الافراد علی الانتشار فہی محل المتنافیین ولا مشاحۃ فیہ لرجوعہ
بالآخرۃ الی تغایر الجہتین ولذا قیل ان المطلقتین لا تنافی بینہما وقد ظہر منہ ان ما قالوا من ان وحدۃ
الموضوع مع باقی الوحدات کافیۃ للتناقض لیس علی الاطلاق ولذا قیل انہم وان لم یصرحوا
بالتخصیص لکنہ مراد ولنذکر من کلام بعض المحققین المتاخرین القائلین بالحدوث الدہری
ما یناسب المقام فنقول انہ مہد مقامات آلاول ان لکل حادث من الحوادث المتسلسلۃ
مسبوق بالعدم وہذا ظاہر من لفظ الحادث آلثانیۃ ان القول بالمثل الافلاطونیۃ التی
فسرت فی المشہور بالماہیات التی وجدت فی الاعیان بدون وجودات افرادہا ای وجود
الطبیعۃ المجردۃ باطل وآلثالث ان کل حادث زمانی فہو حادث دہری والدہر عبارۃ
عن الواقع وعن نفس وقوع الشیء فی نفس الامر بلا ملاحظۃ استداد زمانی وسبق او لحوق او ترتیب
فی الوجود او العدم فان کل ذلک لا یتصور الا بانضمام امر زائد غیر قار متجدد منقضی لذاتہ
فلم یکن عبارۃ عن نفس الواقع فعندہ کل حادث زمانی فکما ان لہ زمانا استمر فیہ عدمہ ثم وجد
ذلک الحادث فی الزمان اللاحق کذلک لہ عدم صرفا وسلبا بحتا فی نفس الامر وحاق الواقع
ومبین ہذا الحکم ببیانات منہا ان التخلف الزمانی عبارۃ عن تخلف وجود شیء عما قد وجد وتحلل
استداد زمانی بینہ وبینہ ولا یتصور ذلک الامر الا فی الزمانیات واذ الواجب تعالی بری
عنہ فلا یتصور فی حقہ تعالی ہذا النحو من التخلف ولا شک ان الواجب تعالی محض الوجود المتاکد
لا شائبۃ للعدم علیہ اصلا والحادث الزمانی لکونہ حادثا لم یکن دائما ازلیا فی الواقع والاعیان
اذ الحدوث ینافی الدوام الازلی فہو متخلف عنہ فیتاخر عنہ تعالی فی الاعیان واذ الواجب لیس
بزمانی فہذا التخلف الموجب للعدم فی الاعیان لیس بالنسبۃ الی الاستداد الزمانی بل بالنظر
الی نفس الواقع وہو المعنے بالدہر فثبت القدم الدہری لکل حادث زمانی منہا ان الفلاسفۃ
قد طابقت علی الفرق بین الکائن والمبدع بان المبدع یتاخر عن ذات

م ابی نصر الفارابی وابی علی ابن سینا فی مسألۃ علم الباری تعالی شانہ ۱۲ منہ

ہ واذ نفیت [illegible] التخصیص الموجودۃ الا فی موضوع ولا فی محل ولا فی بیان ان ذات ان التی لیست الی الافلاطون لن بعثت عمر الواجب فہناک وقد نفیت ان ما بالمتناع والا جبا مع وقد نفیت معا بالکل الثالث وقد نفیت ایتصور التسلسل لوازات الواجب تعالی کل سبب المتسلسل الی غیر [illegible] ۱۲

البارى تعالى تاخرا بالذات والكاين فى الاعيان بالوجود بعد العدم بعدية موجبة للتخلف ولو لم يكن الكائن حادثاً دهرياً فهذا التخلف زمانى و ذا لا يتصور بينه تعالى وبين الكائن لما ولم يثبت الفرق ثم يبتنى على ما مهد ان الحوادث لو تسلسلت الى ما لا نهاية له متعاقبة لكان كل واحد حادثاً زمانياً بالمقدمة الاولى وكل حادث زمانى فهو حادث دهرى بالمقدمة الثالثة اى معدوم محض فى الواقع ونفس الامر مع قطع النظر عن الامتداد الزمانى وخصوصيات اجزائه واطرافه فاذا كان كل فرد حادثاً موجوداً بعد العدم الصرف والليس البحت فالطبيعة ايضاً حادث موجود بعد العدم فثبت انها حادثة دهرية والا لكانت الطبيعة موجودة فى الواقع بدون وجود الفرد وذلك بالمثل الا فلاطونية وذلك باطل بالمقدمة الثانية ثم قال وهذا لا يستلزم الحدوث الزمانى لجواز انحفاظ الطبيعة فى آفاق تمام الزمان ولا يخفى عليك ان تذكرت ما سبق من حمل الطبيعة المتنافيين يجوز ان يكون الطبيعة حادثة وقديمة ولكن ان نظرت وفكرت فى معنى الدهر والحدوث الدهرى ابت عن ذلك التجويز لان وقوع الحدوث الدهرى على كل واحد يقتضى سلب كل واحد فى نفس الامر مع عزل النظر عن الامتداد الزمانى وبذلك يثبت حالة بها يتحقق تقدم القديم على كل واحد منها وثبوت تلك الحالة توجب التناهى وانما قلنا ثبوت تلك الحالة لانا فرضنا وجود الواجب تعالى فى الواقع مع عزل النظر عن الامتداد الزمانى فاما ضرورى مجامعته مع جميع الحوادث بان لا يتخلف واحد عنه تعالى اصلا فذلك يوجب عدم العدم السابق على الحوادث الدهرى وهو خلاف المفروض او يكون بعض متخلف عنه دون البعض فهذا البعض الذى مجامعته ضرورية ان كان معينا فى الواقع ينافى الحدوث الدهرى وان كان على الانتشار فالانتشار عبارة من وجود واحد بعد واحد وهذا البعدية لا يتصور الا بالزمان وقد عزل النظر عنه فيجب ان يكون فى الواقع مرتبة لا يكون شئ من الحوادث موجودا فيها وهو المطلوب فالانسب المنع على قوله كل حادث زمانى فهو حادث دهرى فان قلت الحادث الزمانى متخلف عن الواجب تعالى قلنا نعم وبيانه على الوجه المفصل يطلب من المطولات وقوله تطابقت آه ايضاً ممنوع بل الفرق ان الكاين قد سبق عليه العدم الزمانى والمبدع متعال عن الزمان وفى حق الوجود الدهرى القدم الدهرى للمبدع والكاين متساويان جدا فاذن المعية

الدہریۃ لیس بازاء سابقیۃ دہریۃ اولاحقیۃ کذلک وآعترض الامام الرازی بان ہذہ معیۃ بلا سابقیۃ مقابلۃ لہا واجاب بعض آخر من المتاخرین الذی بلغ مبلغ الکمار السابقین بان ہذا الاعتراض مبنی علی الغفلۃ عن معنے الحدوث والسبق الدہری وقال ان مقابل المعیۃ الدہریۃ ہو اللامعیۃ الدہریۃ لا السبق الدہری فان السبق الانفکاکی لا یتصور بدون استداد زمانی حامل للسبق فان زعم الامام ان تحقق احد المتقابلین یقتضے تحقق الآخر فی محل ما فذلک مم تصورا وتعقلا وان زعم ان تحقق احد المتقابلین یقتضے لمفہوم المقابل الآخر فذلک حق لا یضرنا قولہ الوجہ الخامس آہ ہذا علی سوال الرابع یحتمل ان یکون معارضۃ وتقریر توجیہ المعارضۃ ہہنا مثل توجیہا ہناک فتذکرہ قولہ ویدل علی بطلان التسلسل فی الامور الموجودۃ آہ اعلم ان براہین ابطال التسلسل کالتطبیق والتضایف مثلا لا یتصور جریانہا الا فی الامور الموجودۃ بالفعل المتمائزۃ فی نفسہا والا فتطبیق الآحاد علی الآحاد کما فے الاول والسوال عن مساواۃ آحاد احد المتضایفین مع آحاد الآخر فی الثانی فی الاعتباریۃ التی لا وجود لکل واحد منہا الا بعد اعتبار العقل ولیس لہا وجود الا وجود منشا الانتزاع امافی الآحاد المتناہیۃ فلغو واما فی غیر المتناہیۃ بالفعل فبط لاستحالۃ اقتدار العقل علی اعتبار الکل مفصلۃ وبیان وجودات تلک الاعتبارات بان امثلا یلزمہ ب فاللزوم ثابت ولزوم اللزوم ایضاً ثابت وہکذا ہذہ قضایا صادقۃ لابد لہا من وجود الموضوع کما فی بعض الشروح لا یجدی الی طائل لانہ ان ارید صدق جمیع القضایا حقیقۃ اوثبوتہا باعتبار منشأ انتزاعہا فحق لا ینفعکم وان ارید غیر ذلک فمم صدقہا وبہذا اظہر عدم جریان الدلیل فی الاجزاء المحمولۃ قولہ فیزید عدد المسبوقیۃ آہ اعلم ان مساوات آحاد احد المتضایفین للآخر ضروریۃ والا لزم تحقق احدہما بدون الآخر فاذا زاد واحد من آحاد احد المتضایفین ظہرت الاستحالۃ ولا یرد النقض بالاب الواحد الذی لہ ابنان فان الاب مع اعتبار ابوتہ لہذا غیرہ باعتبار ابوتہ لذلک مع ان الکلام ہہنا فی السلسلۃ التی کل واحد منہا معلول عن سابق وعلۃ للاحق وہکذا الکل معلول بجملۃ واحدۃ من تلک السلسلۃ لان تلک السلسلۃ سلسلۃ السابقیۃ المسبوقیۃ لا ینتظم الا بان یکون لکل علیۃ ومعلولیۃ بالنسبۃ الی واحد داخل فی السلسلۃ لان ہذہ الہ ابیۃ لیست غیر العلیۃ والمعلولیۃ فاذا فرضنا

اعلة سابقة على معلول وهو ج وهذا المعلول ايضًا له معلول وهو د فعقدت هكذا سلسلة السابقية والمسبوقية من آ و ب ج لان كل سابق علة للاحق فاذا فرضنا لا معلولا آخر وهو د كان مع ج لكونهما معلولي علة واحدة وهي آ فلم يكن مسبوقا عن ب ولا سابقا عليه هذه بهذا السبق والداخل في هذه السلسلة لا بد ان يكون سابقا على واحد ولاحقا لآخر ويلزم ايضًا انه اذا زادت المعلولية على العلية لم يكن لها نسبة الى ما قبلها وهكذا كل ما فرضنا معلولا فوق المعلول الآخر يلزم ان يكون معلول بلا علة بالبيان المذكور فالكل معلول بلا علة وهذا خلف فاحش فاذا عرفت ما قدمناك لم يرد ما قيل انه ان اريدت شرطية المساواة للتضايف في العدد من الطرفين فمم وان اريدت بمعنى ان كل متضايف فله آخر مسلم ولا ينكره فان ههنا كل معلول فله علة وايضًا لا يرد ما قيل ان التساوي يطلق على معنيين احدهما تطابق الحدين من الطرفين والثاني ذهاب الكميتين الى حيث لا ينقطع فيهما العلية والمعلولية اللتان ما فوق الآخر تساويان بالمعنى الآخر واذا اخذ مع سلسلة المعلولية معلولية اخرى فاذن زادت سلسلة المعلولية بواحدة وهذه الزيادة ممنوع البطلان فان الزيادة ايضًا متصور على نحوين احدهما ما ازداد بعد تطابق الحدين والثاني هو الزيادة مع ذهاب السلسلتين واللازم ههنا هو الثاني غير ظاهر البطلان لانا قلنا بتساوي آحاد واحد المتضايفين للآخر وعلى ذلك التقدير اي عدم التناهي يلزم زيادة آحاد احدهما على الآخر وذلك خلف باطل سواء قلت بتطابق الحدين ام لا قوله ولا يتوهم الى اخره في بعض الحواشي لا يخفى عليك ان التسلسل من جانب المعلول انما هو بمعنى لا تقف لا ان التسلسل واقع وهذا كما قالوا ان في العدد تسلسلا فكان ذهب التسلسل مذهب الخصم وارخى العنان يعني ان التسلسل في الجانبين متحقق والسلسلة الغير المتناهية من الجهتين موجودة حقيقة على ما هو مذهب الخصم فبعضهم كان يتوهم عدم جريان البرهان على تقدير كون السلسلة غير متناهية من الطرفين العلة والمعلول موجودة حقيقة فبين الجريان واثبت التناهي من الطرفين طرف العلية والمعلولية والخصم يقول باجتماع المعلولات في الواقع فالحاجة الى اثبات التناهي من الطرفين ليس الا على تقدير فرض وجود السلسلة الغير المتناهية من الطرفين فلو كان عدم التناهي في جانب المعلول بمعنى لا تقف فلا يجري فيه البرهان على

ما تکلم الشارح والخصم فلا حاجة الی اثبات تسناهیه فان هذا النحو من عدم التناهی لم ینکره
احد فما قال البعض لدفع ما فی هذه الحاشیة ذیل قول الشارح اما اذا کان من الجانبین آه بقوله
بان لا ینقطع السلسلة لا فی الماضی ولا فی المستقبل کالامور المتعاقبة ویکفی فی تحقق العلة
امکان المعلول فلا یضر عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فاندفع ما قیل لا یخفی علیک
انتهی لیس بشیء لان کلام هذا البعض یقتضی بان مقصود الشارح جریان البرهان فی اللاتقفی
وهذا کما تری ثم القول الظاهر ههنا ان التسلسل فی المتعاقبات الزمانیة الموجودة سواء کانت
فی جانب الماضی او المستقبل والمعلولیات والعلیات التی لک جائز عند الحکیم والتسلسل
بمعنی لا تقفت جائز عنده وعند المتکلم والتسلسل الاول غیر جائز عنده ولذا حکم بنهوض براهین
التسلسل من قبل المتکلم فی القسم الاول مطلقا وانکر بهذا النهوض الحکماء والذی حکم المتکلمون
من جواز التسلسل فی جانب المستقبل لا بد ان یحمل علی معنی لا تقفت ولو کان مرادهم ما حکم
الحکماء بجوازه فی المستقبل کیف یتصور من الشارح اجراء البراهین من طرف المتکلم لابطال
تسلسل المتعاقبات مطلقا ولا فرق فی حکم التعاقب فی الماضی والمستقبل الا با یحمل علی حملنا
علیه ثم الدلیل ناهض فی غیر المرتبات عند البعض خلافا للجمهور والشارح انما حکم بالجریان مطلقا
بعد اثبات الترتیب فی جمیع الامور المتسلسلة علی ما یجیء قوله فان کان تجویزهم آه اعلم ان
التطبیق تفصیلی وهو تطبیق جزء جزء مفصلا فی العقل او فی الخارج وکلا القسمین لا یتیان ولا یحصلان
فی الامور الغیر المتناهیة سواء کانت متعاقبة او مجتمعة فی العقل او فی الخارج لان هذا التطبیق
اما فی الزمان المتناهی او اطرافه فصریح البطلان واما فی الزمان الغیر المتناهی فلا یحصل بالفعل
الا بعد حصول ذلک الزمان بمع انصرامه وحصوله کذلک فی حیز البطلان واجمالی وهو الحکم
الصحیح من العقل بعد اعتبار الوجود والترتیب فی الامور المتناهیة او الغیر المتناهیة بان طبقنا
الاول من احدی الجملتین علی الاول من الثانیة والثانی من تلک الجملة علی الثانی من الثانیة
وهکذا فیحکم العقل بعد وجود الترتیب واعتباره بان الاول والثوانی والثوالث متطابقات
وکل مرتبة عددیة من احدهما بازائها مرتبة عددیة من الاخری وبعد تلک المرتبة کک ثم وثم
الی ان لا یوجد مرتبة من احدهما الا وقد وجد بازائها مرتبة من الاخری فهذا الحکم الاجمالی العقلی

المقصود فی الزمان ہو الذی یقتضے بعد تطابق المبدأین وانتظام الاوساط نقصان الجملة الثانیة بواحد من الجانب الآخر وزیادة الاولی فی ذلک الجانب بواحد فان مساواة الکم الزاید والناقص من المحالات بالذات فاذا فرض ہذا التطبیق فی الامور الموجودة المتناہیة فتنقل الزیادة لکن لاینفع وان فرض فی الامور الموجودة المترتبة الغیر المتناہیة علی ما ہو مزعوم الحکیم فلا بد من الانتقال ایضًا لان تطابقات الاول والثوانی والثوالث وہٰذا من احدی الجملتین علی الاول والثوانی والثوالث من الثانیة علی ما فصل یقتضے بان لایبقی مرتبة من مراتب النظام الغیر المتناہی من احدیہما الا ویوجد مثلہا من الثانیة فاذا کان مطابقة کل من الاول والثوانی والثوالث المبتداة من جانب المتناہی من احدی الجملتین علی مثلہا من الثانیة ولم یبق مرتبة فی احدیہما الا وجد مثلہا فی الاخری بازائہا فالزیادة المفروضة فی احد الجانبین اما فی مکان العدم فیلزم المساواة وحالہا قد سمعت واما فی المبدء فقد فرض معلول مثلہ من الاخری بحکم التطبیق واما فی الاوساط فہی منتظمة متوالیة بحکم الترتیب المفروض سابقًا فلکل واحد ومرتبة من احدیہما بازائہ واحد ومرتبة من الاخری فآحاد الجملتین فی مراتب الاوساط بحکم الترتیب تساویا القدمین فی ازدیاد المراتب وتطابقہ لاتسع تحلل الزیادة فانتقلت الزیادة فی جانب عدم التناہی وہو لایتصور الا بعد انصرام الآحاد وہو التناہی وان فرض ہذا الترتیب فی الامور المتعاقبة الوجود کما ہو مزعوم الشارح فان خصص الغرض فیما خرج منہا من القوة الی الفعل فذلک متناہٍ فحالہ کحال ما فرضنا فی الصورة الاولی وان لم یخصص واجری التطبیق فی الجمیع فلعدم وجودہا الاشخاص منہا وہو کالاوساط وانما ینتقل الزیادة من مرحل من تلک الاشخاص المتناہیة بالفعل الی مرحل منہا ولاینتقل الزیادة فی الجانب الآخر الا اذا وجد ذلک الجانب وخروجہ الی عالم الوجود من المستحیلات فالحکم العقلی بالمطابقة فی الجمیع لایتصور الا بعد ثبوت نفس الجمیع ہو الجملة وہو ہہنا من المستحیلات ولایکفی مطلق الوجود اعم من القوة والفعل لانتقاضہ باللاتناہی اللاتفقی فالعقل یحکم بالتطابق بالفعل فیما وجودہ کذلک حکم التطابق علی تقدیر الوجود لایظہر بہ الخلف کما فی اللاتفقی فان الخلف الزیادة بالفعل فی جانب اللاتناہی بالفعل وذلک فی الموجود بالفعل فان قلت انہا موجودات دہریة قلنا ہذا جواب آخر من الشارح

كما يدل عليه ظاهر كلامه والظاهر عند العقل انه لا فرق بين المتعاقبات الخارجية اذا قطع النظر
عن حديث الوجود الدهري وبين اللامتناهي اللاتفقي كالعدد واجزاء الجسم ومقدورات
الله تعالى لان ما بالفعل متناه في الصورتين وان كان الموجود في الاول في الخارج وهنا
في الذهن ولا وقوف في كل الى حد ليس يمكن بعده على التساوي في الصورتين فالمتعاقبات
الزمانية مع قطع النظر عن الدهر وان كانت موجودات زمانية في حكم العدد والى ما قلنا من
التفصيل يشير كلام بعض الحواشي ان الشي لما لم يكن موجودا مجتمعة احاده فاين يعرض العدد
والغير المتناهي لذلك الشي واين ذلك الشي حتى ينتزع منه العدد الغير المتناهي بحسب الواقع
في مجموع الزمان فيمتنع تحقق العدد الذي يساوي كله جزءه على تقدير التعاقب وهذا بعينه
محل كلام بعض الحكمة من المتاخرين من ان التطبيق وان كان فعل العقل لكن قد يكون
بحسب الواقع وقد لا يكون ففي الاول يكفي التطبيق بين آحاد كل من السلسلتين من اخر
تطبيقا اجماليا باللحاظ الاجمالي لان مصداق هذا الحكم متحقق في الواقع بلا اختراع واما اذا
لم تكن آحاد السلسلة موجودة معا فلا يكفي التطبيق بين كل من السلسلتين مع آحاد الآخر
باللحاظ الاجمالي بل لا بد من لحاظات تفصيلية وتطبيقات كثيرة والعقل عاجز عن تلك انتهى
فح لا يتصور اجراء البراهين في المتعاقبات بحسب التعاقب الزماني على الحكيم ولا فرق بين تجويز
الحكيم التسلسل في المتعاقبات المستقبلة وبين تجويز المتكلم بناء على كونه بمعنى اللاتفقي كما مر منا
ويجب التنبيه على ان بعض المحققين من المتاخرين الذين بلغ مبلغ السابقين قد خصص اجراء
البرهان في الماديات وقال التطبيق المستعمل يراد به ما عهد في العلوم التعليمية وهو تطابق الطرفين
على الآخر فالدليل مخصوص بابطال تسلسل الاجسام ولواحقها فلا يجري في اثبات المبدأ
الاعلى الاول وحكم بعدم صحة ما زعم المتاخرون من اجرائه في كل موجود مرتب ونسب هذا
التخصيص الى الرئيس والحق خلاف ذلك لان محصل كلامه اما يرجع الى منع التطبيق فقد
عرفت ان المعنى بالتطبيق هو الاجمالي على ما علم هو ايضا ولا تقتضي هذا التطبيق كون الآحاد من
الجملتين ذا وضع او مادة فان فرض تطبيق اوائل من احدهما على اوائل من الاخرى لا يوجب
الوضع والمادة بل الوجود والترتيب وان كان يرجع الى منع لزوم الزيادة في الجانب الآخر

سه على ان اتى بجزئه الموجود المجتمع في صورة اللاتفقية بناء على اللاتفقية وفرق بين في موضعه ١٢ منه

واستحالتہ فقد عرفت حالہ ایضاً فان بعد تطبیق الآحاد بالمبدأ الی المبدأ اوالا وساط المنتظمۃ
علی شاکلتہا لایتصور بقاء الزیادۃ فی ہذین الجانبین ای المبدأ الوسط فہی اما مسلوبۃ بالکلیۃ
فیلزم تعادل الکمین المتعادیتین وہو کما تری ولایخصص لہذہ الاستحالۃ بالمادیات فان الکم
الزاید یستحیل معادلتہ مع الکم الناقص وان کان فی غیر المادیات واما متحققۃ ولا سبیل لتحققہ
ح الا فی الجانب الآخر وہو المطلوب واما انتساب الی الرئیس فی معرض الخفاء فان الشیخ
فی طبیعیات النجاۃ بعدما بین ہذا البرہان قال ان ہذا الخلف لازم ان اجتمعت الآحاد وترتبت
واما ان کانت غیر مجتمعۃ او مجتمعۃ غیر مرتبۃ فلا برہان علی امتناعہ بل ربما یوخذ برہان علی وجودہ
کالزمان والحرکۃ وضرب من الملائکۃ والشیاطین بلانہایۃ فی العدد لان مالایترتب آحادہ
فلن یحتمل التطبیق واما عدیم الاجتماع ففیہ التطبیق ابعد فہذا الکلام دلیل علی انہ ماخص البرہان
بالمقدار واعترض علی ہذا البرہان بعض من صعد معارج العلوم من المتاخرین وقال
فاما السبیل التطبیقی فلا یقال بجدواہ ولاتعویل علی برہانیتہ لان فیہ بدلیسا مغالطیا
فاللامتناہیات فی جہۃ واحدۃ ربما یتطرق الیہا الزیادۃ من الجہۃ الاخری التی ہی جہۃ التناہی
ولیس یتصحح تحریک اللامتناہی بکلیتہ من جہۃ اللاتناہی وتطبیق الآحاد باسرہا واخراجہا
بتمامہا عن درجۃ ومرتبۃ وعن الدرجات بالاسر فاذا طبق احد طرفی احد السلسلتین الغیر المتناہیتین
المختلفتین بالزیادۃ والنقصان فی جانب التناہی علی الطرف الآخر فی الوہم فلا یزال الزیادۃ
المنتقلۃ من الطرف مترددا فی الوسط عن درجۃ ودرجۃ ولامصیر لہا الی جہۃ اللاتناہی ابداً
ہذا کلامہ مع تلخیص ولایخفی ان جریان ما افاد فی المتعاقبات وغیر المترتبات واضح واما
فی المترتبات فجریان ہذا الکلام فی حیز الخفاء بتذکر ما ذکرناک فان الحکم العقلی الاجمالی بتطبیق
الاول علی الاول والثانی علی الثانی وہکذا یکفی التطبیق فی سایر الآحاد وما اردنا بالتطبیق
ہہنا الا الحکم العقلی بان کل مرتبۃ من مراتب النظام فی احدی الجملتین مرتبۃ مثل تلک المرتبۃ
واقعۃ فی نظام الاخری وہذا الحکم یستغرق سایر الآحاد علی الاجمال وذلک قد یکفینا لانتقال
الزیادۃ من الطرف والوسط الی الطرف الآخر فسبک لمنع وان کانت مختلفۃ متعددۃ واسعۃ
لکن سلیم الطبع لمیلانہ الطریق المستقیم سبیلہ واحد فاطلب الطریق المستقیم ولاتفرق فتفرق

لکان السبل واعترض بعضہم بان جریان التطبیق فی المتعاقبات غیر معقول لان الترتیب شرط التطبیق ولیس الترتب الا التقدم والتاخر وہما من العوارض العقلیۃ لان التقدم والتاخر لکونہما من المتضایفین لا یمکن عروض احدہما لموصوفہ بدون عروض الآخر لموصوفہ وہذہ المجامعۃ لا یتصور فی الخارج للتخلف بینہما فیہ فہی فی الذہن فان اجری البرہان فی الامور الخارجیۃ الغیر المترتبۃ فلا یمکن تماسہ وان کان بحسب الذہن فہو فحش خطاء لعدم اقتدارہ علی استحضار الغیر المتناہی والجواب بوجہین الاول ما افادہ من ہو محیط العلم الجسیم بان القدر الضروری ہو عدم انفکاک المتضایفین واجتماعہما فی ظرف الواقع دون الزمان والثانی انہما ای التقدم والتاخر لیسا بذہنیین بمعنے ان لا یتصور عروضہما الا بعد وجود الشی فی الذہن بشرطیۃ الوجود للعروض بل ہما ثابتان للخارجیات مع قطع النظر عن خصوص لحاظ الذہن وان کانا ذہنیین بمعنے انہما یعرضان للشی اذا حصل فی العقل ویحکم بالعروض العقل ثم اعلم ان الشارح لاجراء البراہین فی غیر المجتمعات قد طعن علی الحکیم فی تفرقتہم بین المجتمعات وغیر المجتمعات لکن یرد علیہ ان المسلمین کلہم قائلون بابدیۃ العالم ویقولون بحصول اللذات لاہل الجنۃ والآلام لاہل النار الی الابد واذا سلم جریان البرہان فی المتعاقبات مطلقاً من جانب الماضی والمستقبل لزم امتناع القول بابدیۃ العالم وہذا یخالف الحکیم والمتکلم ومع قطع النظر عن خصوص کلام الشارح یقول انہم حکموا بجریان البرہان فی کل سلسلۃ متعاقبۃ کانت اومجتمعۃ ومع ہذا التجویز لا یتصور الخلاص والخلاص للقوم ممکن بعد منع جریان البرہان فی غیر المجتمعات والاعراض عن جریانہ فی الماضی فان مع القول بجریانہ فی الماضی ایضاً لا یتصور انکار الجریان فی المستقبل لعدم التفرقۃ راساً والقول الفیصل فی المقام ان المتکلمین بعدم قولہم بالقدم الدہری علی الحوادث المتعاقبۃ فی الماضی والمستقبل لا یتصور جریان البراہین فی الطرفین اصلاً لان الحوادث لہا حینئذ محض وجود زمانی متعاقب کل فرد منہ وہذا النحو من الوجود لا یکفی لجریان البرہان کما سمعت ولذلک الحکیم یمنع بجریان البرہان نظراً الی ہذا الوجود وان کان الشارح قد تصدی بجریانہ وقد سمعت منا ما یدفع لکلامہ وبناء علی ہذا جوز المتکلمون ابد العالم وانما منعوا ازلیتہ بادلۃ اخری سے لاحت لہم وانما اعترضوا علی الحکیم باجزاء ہذہ البراہین فی الماضی لاثبات تناہیۃ تنزلا

الی مذہبہم فانہم قالوا بحدوث الزمانی مع القول بالقدم الدہری فالکل فی الدہر مجتمع فنظرا
الی ہذا اجری البرہان وانما خص الاجراء بطرف الماضی وان کان حدیث الدہر یجوز کلیہما
ان جوز علی السواء ویمنع ان یمنع علی السواء لان المقصود حدوث العالم ردا علیہم والابدیۃ
مما اتفق علیہا کلا الفریقین والحکیم لزعمہ عدم جریان البراہین نظرا الی الاجتماع الدہری فی التعاقب
الزمانی قال بالتقدم الدہری علی جمیع الحوادث والمتکلم ما یقول بالقدم الدہری لکن الحوادث
المتعاقبۃ لما کانت عندہ فی حکم اللامتناہی اللاتقفے علی ما اشرنا الیہ سابقا اعترف بابدیۃ العالم
والکلام فی جریان البراہین نظرا الی الاجتماع الدہری یجی ما فیہ عن قریب لکن من اثبت التناہی
فی الماضی مع القول بالمعیۃ الدہریۃ للحوادث طرا بناء علی الاجتماع الدہری وقال بابدیۃ
العالم مع قولہ بتلک المعیۃ علیہ اشکال لا تخلص عنہ قولہ فیرد علیہ آہ اعلم ان وجود المجموع
فی مجموع الزمان یتخیل علی نحوین آلاول وجود المجموع علی سبیل الاستمرار فی کل جزء منہ او بعض
جزء من الزمان وآلثانی وجودہ فی مجموع الزمان بانقسام اجزاء ہذا المجموع علی اجزاء الزمان
کما فی الحرکات والحوادث المتعاقبۃ ولو لم یکن للمجموع الغیر المتناہی وجود اصلاً لا علی النحو الاول
ولا علی النحو الثانی کفی عن مؤنۃ اجراء البراہین فلا یرد ما اورد بعض الفضلاء من انہ لا وجود
للمجموع اصلا لا فی مجموع الزمان ولا فی جزء منہ اما عدم وجودہ فی مجموع الزمان فلان المجموع
انما یتحقق بعد وجود جزئہ الاخیر وقد انتفی بعض ذلک المجموع لان المفروض التعاقب بین اجزاءہ
وانتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الکل فثبت عدم وجود المجموع فی مجموع الزمان واما عدم وجودہ
فی جزء منہ فلانتفاء بعض الاجزاء فی ذلک الجزء فان قلت المجموع عبارۃ عن جمیع الاجزاء وجمیع
الاجزاء موجودۃ فالمجموع موجود البتۃ فاقول ان اراد من جمیع الاجزاء فی المقدمتین کل واحد
منہا فالصغری مم اذ لیس المجموع واحد منہا وان اراد کل واحد فی احدی المقدمتین والمجموع
فی الاخری فلم یتکرر الوسط مم وان اراد مجموع الاجزاء فیہما فیلزم المصادرۃ اذ الکبری عین النتیجۃ
قولہ بل للوجود فرد آخر عندہم آہ جواب آخر مبنی علی الوجود الدہری مع قطع النظر عن الوجودات
المتعاقبۃ علی ما یدل علیہ ظاہر کلام الشارح ومن حمل علی جواب واحد فحالہ کما تری والدہر
یفسر بنسبۃ الشئ المتغیر الی الثابت وقد یکون معبرا عن نفس الوجود فی حاق الواقع مع عزل

النظر عن کونہ فی مجموع الزمان او فی حد منہ بل ہو الواقع البحت فالمبدعات والزمانیات من الحرکات والحوادث کل منہا علی سبیل واحد نظرا الی ہذا النحو من الوجود وکلہا عند الحکماء قدماء ودہریۃ وبالنظر الی ہذا الوجود مجتمعات علی ما مر وان کانت الحوادث نظرا الی خصوصیات حدود الزمان متعاقبات ولما کان المراد من التطبیق الاجمالی العقلی علی ما مر فہذا النحو من الاجتماع الدہری یکفی لجریان البرہان وینجر الکلام الی آخر المقدمات علی ما مر تفصیلہ فتذکر ولیس المراد بالتطبیق التفصیلی حتی یحتاج الی التفصیل تطبیق جزء جزء مفصلا فی الخارج او الذہن فلا یجاب بما اجاب بہ من المتاخرین من لم یبلغ مبلغ السابقین بان ما یفرض من التطبیق بین المتصلات الغیر القارۃ فی سنخ حقیقتہا او الاعداد المتعاقبۃ فی نحو وجودہا الزمانی ان کان بحسب الخارج فمن المحالات التی لا یصح ان یبتنی علیہا لزوم الانقطاع فی الواقع وان کان بحسب الذہن فانما یتاتی فیما ارتسم من تلک الامور فی الذہن فیفصل علی تناہی ما ارتسم منہا فی الذہن دون ما وجد منہا فی الخارج وحق الجواب ہہنا ان الموجودات المتعاقبۃ الزمانیۃ موجودۃ فی الدہر بنفس ہذا الوجود فی الخارج فانہ من المستحیلات ان یکون لشیء واحد فی الخارج وجودان فالتطبیق فی الوجود الدہری لا یتصور الا بالتطبیق فی نحو وجودہا التعاقبی فی الزمان وہذا النحو من الوجودات لا یتصور فیہا التطبیق لانہا بہذا الاعتبار لا تقف عند حد حتی یتصور فیہا تمام التطبیق بحسب الخارج او بحسب الحکم الاجمالی الذہنی علی ما مر من التفصیل فی صورۃ المتعاقبات وانت لا یخفی علیک ما فیہ لیظہر بانہ لا بد ویجب ان ینقل ہہنا من الرئیس کلام یفی الافہام معنی الدہر وحالہ وبحث من الامام وجوابہ لیظہر بہ کیفیۃ ما اصطلحوا علیہ فیما یتعلق بالدہر اما الاول فانہ قال الشیخ فی طبقات النجاۃ فی فصل الزمان لیس کل ما وجد مع الزمان فہو فیہ فانا موجودون مع البرۃ الواحدۃ ولسنا فیہا بل الشیء الموجود فیہ اما اولا فاقسامہ من الماضی والمستقبل واطرافہ ہو الآنات واما ثانیا فالحرکات واما ثالثا فالمتحرکات فی الحرکۃ والمتحرکۃ فی الزمان فکون الآن فیہ ککون الواحد فی العدد وکون الماضی والمستقبل فیہ ککون اقسام العدد فیہ وکون المتحرکات فیہ ککون المعدودات فی العدد وما ہو خارج عن ہذہ الجملۃ فلیس فی زمان بل اذا قوبل مع الزمان فاعتبر بہ وکان لہ ثبات مطابق لثبات الزمان سمیت تلک الاضافۃ وذلک الاعتبار دہرا فیکون الدہر محیطا بالزمان ہذا وآما الثانی فقال الامام الرازی فی المحصل حکایۃ

لہ اشارۃ الی ان الاشیاء مختلفۃ من الوجود والعدم بالاعتبار فہم دہریات باعتبار وزمانیات باعتبار الجریان باعتبار آخر ۱۲ منہ رحمہ

عما قال الحکماء نسبة المتغیر الی المتغیر ہو الزمان ونسبة المتغیر الی الثابت ہو الدہر ونسبة الثابت
الی الثابت ہو السرمد وقال فیہ فالمفہوم من کان ویکون ان کان امرا موجودا فی العین لکان
اما ان یکون قار الذات فیلزم ان لا یکون موجودا فی المتغیرات وان کان غیر قار الذات استحال
الوجود فی الثوابت قد فعہ المحقق الطوسی فی نقدہ بانہ لا شک فی ان وقوع الحرکة مع الزمان
لیس کوقوع الجسم القار الذات المستمرة الوجود مع الزمان ولیس کوقوع القار الذات الباقی مع
القار الذات الباقی کالسماء مع الارض وہذا الفرق معقول فللمصطلحین ان یعبروا عن کل معنی
بعبارة قال السید قدس سرہ فی شرح المواقف ما محصلہ ان الامر الغیر القار بالعرض والامر الدفعی
کلاہما متغیران حاصلان فی الزمان واذا نسب احدہما الی الآخر فہذہ ہی نسبة المتغیر الی المتغیر
لا یتصور بدون الزمان فی کلا الطرفین والشیٔ الذی لیس وجودہ بتدریجی ولا دفعی نسبة الی
الزمان والزمانیات بالمعیة فلا بد من احد الطرفین من الزمان ونسبة الثابت الی الثابت
فی کلا الطرفین بریة عن الزمان فہذہ معان متفاوتة عبر عنہا بعبارات مختلفة وہذا التوجیہ
یؤل الی الاول قولہ ثم لا یخفی آہ الظاہر انہ تتمة الاول فکانہ قال الشارح منع الجریان اما منع
التطبیق وقد عرفت حالہ او لمنع لزوم الاستحالة علی تقدیرہ فہو ایضا باطل لان المحال احد الامرین
لازم البتة قولہ فلیتامل آہ فی بعض الحواشی اصطلاح الشارح انہ اذا ذکر لفظ فلیتامل بدون کلمة
فیہ فہو اشارة الی ان فی الکلام تدقیقا وما قیل انہ اشارة الی منع لزوم التطبیق علی تقدیر ان
یکون بازاء کل من الزائد واحد من الناقص فان الغیر المتناہی لذاتہ یقتضی ان لا تقف فی
التطابق مع انہ توجیہ بما لا یرضی قائلہ لما سمعت من الاصطلاح قد سمعت منا کلاما یکفی لدفع
قولہ فان الحکم الاجمالی بالتطبیق لا تخلص عنہ وہو حسبی وقد ذکر للاستناد حدیث المشہور والسنین
فانہا لا تقف وہذا افحش من المنع لان عدم النہایة یقتضی اللاتقفی لا یصح تمام الحکم الاجمالی
بخلاف عدم النہایة بالفعل وقد وقفت علی التفصیل فلا نعیدہ قولہ بل لہم ان یدفعوا آہ
لا شک ان السلسلة الغیر المتناہیة المترتبة اذا طبق مبدؤہا علی مبدأ مثلا وحکم اجمالا بالتطبیق
علی ہذا النحو بان التطبیق الثوانی علی الثوانی والثوالث علی الثوالث وہکذا لا یساق الانتظام
فی الاوساط ینتقل الزیادة ضرورة الی الجانب الآخر وبذلک ینقطع ہذا الجانب من المزید علیہ

وانقطاع جانب السلسلة یعین تناهیها وبخلاف الغیر المترتبة فانه لا وسط هناک ولا طرف
ولیس الاول والثانی شیأ متقرراً حتی یلزم من تطبیق المبدأ علی المبدأ تطبیق الثوانی والثوالث
فانه لا اول هناک ولا ثانی ولا ثالث الا بعد اعتبار الذهن وذا ینقطع لانقطاعه بانقطاع
الاعتبار ولیس هناک تساق الآحاد حتی یلزم عدم تخلل الزیادة بین الآحاد ولا یحکم العقل
الا بان آحاد احدی الجملتین لا تساوی آحاد تلک الجملة الاخری کما فانا اذا فرضنا جملة من آحاد
غیر متناهیة واخرجنا واحدا من آحادها لا یثبت بعض الاخراج تناهیها مع انا نحکم قطعا ان
احدی الجملتین لا یساوی آحادها احاد الاخری بعد الاخراج فبالجملة هذه البراهین کلها توجب
التناهی لانقطاع السلسلة من جانب عدم التناهی ولما لم یکن هناک جانب التناهی واللاتناهی
معینا لا یظهر التخلف فلا یتصور ههنا الا ان نفس اعداد الآحاد یبلغ الی اللاتناهی وذلک
لا یجدی الی طائل فظاهر ان مراد الشارح من الاوساط لیس معناه المتبادر بل هذا المعنی ای
عدم نقل الزیادة الی جهة اللاتناهی وهو من احد طرفی السلسلة فالزیادة اذا لم تنتقل الی
جهة الطرف بعدم الطرف فعبر عنه بالوسط اطلاق الملزوم علی اللازم ثم فرض امکان وقوع آحاد
احدی الجملتین بازاء آحاد الاخری ان کان بحسب نفس الزمان الغیر المتناهی فلا فائدة فیه ان کان
بحسب المتناهی فمع امکان هذا فلا یرد ما قال شارح التجرید من ان وقوع کل واحد من الناقصة
بازاء آحاد الکاملة ممکن فیکفی فرض وقوع هذا الممکن للجریان قوله الامور الغیر المتناهیة مطلقاً
آه اذا وجد شیأن بوجودین فالوجودان قد یتصوران بلحاظ واحد وقد یکون التصور بلحاظین
ففی اللحاظ الاولی مجموع وفی الثانی آحاد فالمجموع عین الاجزاء باعتبار فان کان شیأن
بینهما وحدة حقیقیة لقوة الربط یکون المجموع امرا حقیقیا لحصول الوحدة الحقیقیة نظرا الی وحدة
الجزئین حقیقة لحصول الربط وهذا فی الماهیات الحقیقیة المتحصلة الخارجیة
فان قلت الغیریة اللحاظیة یوجب اعتباریة سائر المجموعات لانکم قلتم انما المجموعیة منشأ الخصوصیة
اللحاظ قلنا کلا فان الشخص یغایر الماهیة باعتبار اللحاظ مع انه امر حقیقی ولیس وجود المجموع
غیر وجودات الاجزاء ولهذا قالوا المجموع الجسمین جسم ولو کان للمجموع وجود سوی وجودات
اجزائه کیف یصح ذلک فانا لا نسلم ان الوجود المغایر الحاصل بعد الوجودین وجود جسم

(حاشیہ: قوله انقطاع السلسلة ... یمکن حمل علی کون المجموع موجودات ... المعدود الکثیر والقلیل ... علی تقدیران یکون الجمیع ... اعداد غیر متناهی ... من ... ۱۲ منه)

قال المحققون منهم صاحب کتاب خلق المبین بانه فرق بین ان یلحظ الوحدة الغیر المتکررة مرتین
علی ان یکون الغیر المکررة ہی الملحوظة بالذات وبالقصد الاول ولکن مرتین وبین ان یلحظ الوحدة
المتکررة المتشابہ الملحوظة بالذات من اول القصد ففی اللحاظ الاول وحدتان مثلا غیر متکررتین
متقدمتان بالطبع وفی اللحاظ الثانی وحدة متکررة یعبر عنها بمجموع الوحدات المتاخرة
ہذا فی العدد وکذلک سبیل القول فی الواحد والاثنین ای معروض الوحدة ومعروض الاثنینیة
فاذا لا یبقی فی الید منع انا لا نسلم ان المجموع عین جمیع الاجزاء فی قولهم فی بیان وجود المجموع
بانه جمیع الاجزاء وجمیع الاجزاء موجود فالمجموع موجود ولا یرد ما اورده ہذا المانع دلیلکم
لو تم لدل علی وجود اجسام غیر متناہیة من جسمین لان وجود الجسم فی المجموع لیس غیر وجود
الجسمین کما علمت وکذا لا یرد ما اورده من انا لا نسلم الصغری ان ارید بجمیع الاجزاء کل واحد
وان ارید مجموع الاجزاء یکاد مصادرة لان الکبری عین النتیجة لان المراد الثانی والبیان
تنبیه لا استدلال والدعوی بدیہی فان وجود المجموع بہذا المعنی لازم من وجود الاجزاء بل
عینه وان کان وجود المجموع بمصطلح النحویین قد یکون حقیقیا وقد یکون اعتباریا فان قلت
اذا ثبت الاتحاد فمن کون وجود الاجزاء حقیقیة یلزم کونه کذلک قلت لا نم فان الماہیة
من حیث ہی وبشرط لا شئ متحد مع کون الاول حقیقة دون الآخر لکن اذن یبقی علی الشارح
منع قوی وہو انا لا نم وجود المجموعات حقیقة لاحتمال ان لا یکون ہناک ای فی الامور الغیر
المرتبة ربط توجب لوحدة الحقیقیة للمجموع والقول بالمجموعات الاعتباریة لا یکفی لاجراء البرہان
وہو ظاہر وقد عجب ہذا المورد فی فہم کلام المحقق الطوسی وایراد صاحب المواقف فلا بد من ذکره
قال المحقق فی نقد المحصل القول بان مجموع اجزاء الماہیة نفس الماہیة لیس بصحیح لان الجزء مقدم علی
الکل بالطبع والاشیاء التی کل واحد منها مقدم علی شئ یمتنع ان یکون نفس الشئ المتاخر
ویجوز ان یعتبر عند الاجتماع ہی المتاخرة واورد صاحب المواقف بما حاصله انه لو لم یکن
جمیع الاجزاء نفس الماہیة فاما جزؤها فلم یکن جمیعا واما خارجا عنها فزعم ان المحقق اختار شق
الخروج وہو غیر مضر لان الجزء انما ہو واحد واحد لا الجمیع ہنا وہذا التوجیه مما لا یرضی به المحقق
فانه فی صدد رد اشکال الرازی فی المعرف بان التعریف لا یصح لانها اما بجمیع الاجزاء

او بالبعض او بالخارج والاول نفس ماہیۃ المعرّف بالفتح فاجاب المحقق بمنع الاتحاد وحاصلہ
فرق بینہما وتغایر بالاجمال والتفصیل علی ما فصل فی کتب المیزان فحاصل الجواب ان جمیع الاجزاء
متحد بالذات لکن مع تغایر ما فبالنظر الی الاتحاد یندفع ایراد صاحب المواقف وبالنظر الی التغایر
یندفع ایراد الرازی فلم یبق اذن لکلام ہذا المورد معنے وتفشت ریحہ یمینا ویسارا واختار شق
الخروج من طرف المحقق کانہ تجویز بان الحد یصح بالخارج فان التعریف بجمیع الاجزاء وہو بحد
وقد حکم علیہ بانہ خارج ولو سلم الخروج لا یدفع اشکال الرازی فانہ یردما اوردہ الرازی علی
الشق الثالث **قولہ** وان شئت قلت آہ حاصل التقریر الاول اثبات الترتیب فی جانب
العلل وحاصل الثانی فی جانب المعلول فکانہ اشارۃ الی الرد علی من زعم من الخصوم اجراء
البراہین فی سلسلۃ العلل دون المعلولات قال زبدۃ المحققین من المتاخرین فی التقویم
ما حاصلہ ان حکم التناہی بسلطان قضاء حکم العقل بالبرہان انما ہو فی سلسلۃ العلل دون المعلول
فان مدار ہذہ البراہین علی اثبات الترتیب والاجتماع وذا فی جانب العلل دون المعلول لیس
المعلول بحسب تاخرہ عن رتبۃ وجود العلۃ فلیت الاجتماع وہذا فی جانب المعلول واما فی
جانب العلۃ فلیس کک فان وجود العلۃ ہو الموجب لوجود المعلول فیصح ان العلل المترتبۃ
المتصاعدۃ مجتمعۃ الحصول باسرہا مع مرتبۃ المعلول الاخیر ولیس فی جانب المعلولات
ان کلہا مجتمعۃ الحصول باسرہا مع مرتبۃ المعلول الاخیر ولیس فی جانب المعلولات ان کلہا مجتمعۃ الحصول مع مرتبۃ العلۃ
ولا یخفی ما فیہ فان المعیۃ والاجتماع بین العلۃ والمعلول فی الخارج کاف وان لم یکن احدہما فی مرتبۃ نفس الآخر وایضا قد صرح ہو
فی موضع ان الاجتماع فی الدہر کاف بینہا لاجراء البراہین وعلیہ یبتنی اجراؤہ فی المتعاقبات
الماضیۃ والاجتماع الدہری بینہا ضروری فہذا القدر کاف فیما نحن بصددہ ولنذکر بعض البراہین
الذی جری فی السلسلتین وہو برہان الحیثیات وہو البرہان العرشی الذی مر ولتمہد مقدمۃ
ہی ان کل حکم یستوعب الآحاد علی کل تقدیر سواء کانت منفردۃ او مجتمعۃ ملحوظًا مع الاجتماع
او غیر ملحوظۃ کان ذلک الحکم مستغرقا للجملۃ ایضًا وان کان الحکم مختصًا بانفراد الآحاد لم یکن
مستغرقا فنقول ان کانت اعدادا او حرکات او ازمنۃ موجودۃ فالعقل یحکم بان ما بین کل
عددین او جزئین فانہ البتۃ متناہ والا لانحصر عدیم النہایۃ بین ذینک العددین او الجزئین

او معدودین متناه فالکل متناه ولیس فی هذا قیاس المجموع علی الافراد فانه حکم واحد شمولی کما لو قیل
ما بین نقطة ونقطة اخری ای نقطة کانت دون الذراع فالمقدار دون الذراع والمنع
مجال وسیع قوله فان قلت آه کان الظاهر من کلامه لا بد من تحقیق آه انه اثبت الترتیب
علی نحو العلیة والجزئیة فی العدد لینتهض البرهان کما یفصح عنه کلامه من السبق واللحوق فقد عرفت
بان العدد الاقل جزء من الاکثر فمنع الجزئیة فاجاب اولاً باثبات الجزئیة وثانیاً بان الکلام فی
الواحد والاثنین المعدودین لا العددین وعدم الجزئیة فی العدد لا یوجب عدمها فی المعدود وتمهید
البیان تمام الدلیل مقدمات الاولی ان اختلاف الماهیات ذاتاً باختلاف الذاتیات کذلک والثانیة ان
دخول الاجزاء المختلفة ذاتاً تارة هذه وتارة تلک فی الماهیة الواحدة مستحیل قطعاً والثالثة ان
دخول الوحدات فی العدد لازم سواء ترکب منها او من الاعداد لوجوب دخولها فیه علی کل تقدیر
والرابعة ان الوحدات مع هیئة واحدة کافیة فی تحصیل العدد عند العقل ولا حاجة الی تحصیل سائر
هیئات الاعداد التحتانیة فتصور العشرة بدون خصوصیات هیئات الاثنین والخمسة معقول
وبدون الوحدات العشر غیر معقول والخامسة ان نسبة الذاتی الی الذات لیس کنسبة العرضی
الی المعروض فی الدخول والخروج والتصور والوجود واللزوم والعروض والثبوت والسلب
فاذا وجد اشیاء متساویة النسبة فی تلک الامور فالقول بعرضیة البعض وذاتیة البعض ترجیح بلا مرجح
جداً فنقول اذا کان العدد مرکباً من الاعداد التحتانیة فاما من بعض المراتب دون البعض لزم
الترجیح بلا مرجح ولا یرد ان کون الشیء دون شیء ذاتیاً لیس بترجیح بلا مرجح وهل هذا الا کما یقال
لم تألف الجسم من الهیولی والصورة ولم یتألف من الجواهر المجردة لما سمعت فی المقدمة الخامسة
فان ما فی هذا السؤال لیس حاله کحال نسبة المراتب العددیة التحتانیة الی الفوقانیة وان کان
مرکباً من جمیع المراتب التحتانیة بان لا یتحصل ماهیة الفوقانیة الا مع ادخال الجمیع فالعشرة یدخل
فیها الاثنان والثمانیة والثلاثة والسبعة وهکذا لزم دخول الاجزاء مراراً واستغناء الذات
عن تلک الاجزاء لعدم الحاجة الی تکرار الدخول والا لتعدد وجود الداخل فان الموجود فی الشیء
لا یتصور دخوله ثانیاً فی ذلک الشیء الا بوجود آخر وان کان مرکباً من الجمیع بان یکون الاثنان
والثمانیة کافیاً والثلاثة والسبعة ایضاً کافیة مع انه یقتضی استغناؤه عن الذاتی لزم تعدد الماهیة

لشئ واحد فان كل مرتبة عددية على تقدير دخول الهيأة فيها كما هو مسلم عند المعترض ماهية مغايرة للاخرى فلا يرد منع لزوم التعدد واستحالته بمعونة المقدمة الاولى والثانية ولا يرد ايضا ان نسبة المراتب التحتانية الى العدد الفوقاني مثل سبيل تسعة الوحدات والثانية فالقول بتركيبه من الوحدات دون الاعداد ايضا ترجيح بلا مرجح لما مر من اختلاف النسبتين في المقدمة الثالثة والرابعة والقول بتركيبه من القدر المشترك بين الوحدات والاعداد التحتانية فذلك ليس بمغاير للوحدات فانها المشترك بينها وبين جميع الاعداد قوله قلت آه لا يخفى عليك ان الوحدة مادة مشترك بين جميع الاعداد وليس عددا ما عاداه كذلك ان التشخص لا يحمل على غيره ولا يدخل في حقيقة غيره والطبيعة يحمل ويدخل وليس لان التشخص او تقييده داخلا في الشخص فان ادخل التقييد كان حصة وان ادخل التقييد مع القيد اى التشخص او غيره كان فردا ولا اعتبار بدخول القيد بدون التقييد وان اعتبرت الطبيعة نفسها فهي الكلي وان اعتبرت مع التشخص لا لان التشخص او تقييده داخل وجزء في المعتبر الملحوظ بل خارج عن نفسه وانما يعتبر الخلط في اللحاظ فاذا اعتبرت الطبيعة ملحوظة بالتشخص كانت نفسها مصداقا للشخص لا المجموع فالطبيعة هي الكلي نفسها تارة وهي الجزئي تارة وتفارقت احكامها بما مر فاعرفه فلم يجز ههنا مثل ما جاز ههنا فيحتمل ان يكون العدد عين الوحدات ويختلف حكمهما دخولا وخروجا وهذا ما قال بعض المحققين ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري لا يكون محض الوحدات بل من حيث انها معروضة للهيأة لا ان الهيأة او تقييدها بها داخل فيه فلا يرد ان حيثية العروض ان دخلت لزم دخول الجزء الصوري وان خرجت لزم من دخولها دخوله لانه محض تلك الوحدات وقد استدل في بعض الحواشي على اثبات الجزء الصوري للعدد بان الوحدة من مقولة الكيف او ليست من مقولة اصلا وصدق الكلي على واحد من افراده مثل صدقه على الكثير ومحض الوحدات يصدق عليها الوحدة فلم يكن كما تصدق الكيف عليها فضلا عن ان يكون عددا ولا يخفى عليك انه لو فرض دخول الجزء الصوري ايضا لا مخلص عن هذا الاشكال لو تم هذا البيان لان الجزء الصوري لا يكون كما لانه اما متصل فقط لبطلانه او منفصل وهو العدد فلا بد له من جزء صوري وننقل الكلام اليه ثم وثم الى ان ينتهي الى امر لا يكون كما ولا يكون من مقولة اخرى

ولو كان كيفًا والا بحث المقدمات فآن قيل بان الفصل لا يكون مندرجًا تحت مقولة بل المعنى
المعهود عندهم قلنا مثله في الوحدات على آن كون الشي من مقولة انما يوجب زدياد الجزء المادي
لان المقولة جزء مادي للشي باعتباره واثبات الصورة لا يوجب الازدياد في المادة وقد اورد
على ما في بعض الحواشي بالمنع على قوله كل كلي صدقه على واحد من افراده مثل صدقه على الكثير فان
جزء زيد كلي ولا يصدق على جميع اجزائه ثم قال وليت شعري ماذا يقول في الواحد الحقيقي
الذي لا تعدد فيه بحسب الاجزاء والصفات والاعتبارات فان الكثير من افراده كيف يصدق
عليه الواحد بذلك المعنى انتهى وليت شعري كيف قال ما قال فكانه ما راى الحاشية القديمة
وما فهم معنى كلام القوم ان الكلي كما يصدق على واحد من افراده فمعناه انه يصدق على الكثير
يصدق كثير فالحمار والغنم والبقر حيوانات لا انها حيوان واحد فجميع اجزاء زيد ان اراد به
المجموع المغاير لها فلا كلام فيه لان الكلام في الكثير لا المجموع المغاير له وان اراد نفس الاجزاء
الكثيرة فهي جزء لزيد بمعنى ان جزء زيد يصدق عليها فان الاجزاء من حيث التفصيل ليست
بمصداق زيد فهو مصداق بجزء زيد يصدق كثير وحاصله انها اجزاء كثيرة لزيد على قياس
ما قلنا في الحيوانات ولا مناقشة في الصدق على هذا النحو ولا مناقشة ايضًا في صدق الواحد
الحقيقي بالمعنى الذي اراد القوم على افراده بعد وجودها على ذلك النحو من الصدق ثم استدل
المورد على نفي الجزء الصوري والشجرة تنبئ عن الثمرة قوله وح يكون آه يمكن ان يناقش
بان الوحدات متوافقة في نفس حقيقة الوحدة فلا تفاوت اذن في الاعداد الا بدخول
الوحدات الكثيرة في بعض والقليلة في بعض آخر والكثرة والقلة من العوارض التي لا يوجب
اختلافًا نوعيًا فم جاز هذا الاختلاف على تقدير نفي الجزء الصوري واقول بانه يجوز ان يكون
هذا من خواص الكم المنفصل لا يتم الا بالتزام ان كل وحدة مخالفة بالماهية لوحدة اخرى
وهذا كما ترى وان نوقش بان الوحدات يجوز اشتراكها في الوحدة مثل اشتراك المعروضات
في عرض ولا يعلم الماهية الوحدات حتى يحكم بالتوافق والتخالف فيحتمل التخالف قلنا انها اعتبارية
والماهية لاعتباريات ما حصلت عند التصور والحاصل من كل وحدة امر واحد وبعد تسليم
توافق الوحدات لا يتم فان اتحاد حقيقة اجزاء الشي يوجب اتحاد نفس ذلك الشي وهذا

سما لا یشک فیہ ولا خصوصیۃ فی ہذا الحکم للکم او غیرہ **قولہ** ثم عدم ترکب آہ اعلم ان الدلیل الثانی

لترکب العدد من العدد جار بعینہ فی المعدود فالمنع بعد تسلیم ذلک فی غیر موضع بیان ذلک

ان المجموع الفوقانی من المعدود لو کان مرکبا من جمیع المجموعات التحتانیۃ باحد النحوین اللذین ذکرا

یلزم تعدد الماہیۃ لشیٔ واحد او تکرر الذاتیات واستغناء الشیٔ عما ہو ذاتی وان کان مرکبا من

البعض دون البعض یلزم الترجیح من غیر مرجح وان فرق بین العدد وسایر المعدودات بان

ہہنا ماہیۃ تلک الامور اعتباریۃ فلا یلزم خلف وہناک ای العدد ولما کانت ماہیۃ محصلۃ یلزم

الخلف وہو استغناء الماہیۃ المحصلۃ عن الذاتیات او تعدد الحقایق للماہیۃ المحصلۃ فلا یخفی ما فیہ یظہر

بادنی تامل فیہ ثم اعلم انہ لو لم یثبت الترتیب علی نحو العلیۃ والجزئیۃ فلا اقل من اللزوم بین تلک

الامور وذلک یکفی لاثبات الترتیب بین الاعداد ومجموعات المعدودات **قولہ** وعلی ذلک

تبتنی آہ قال المحقق الطوسی فی شرحہ للاشارات کلاما مجیبا عن شبہۃ وردت علی الحکماء بقولہم

الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد وہی انہ یلزم ان یکون العالم کلہ سلسلۃ واحدۃ فاجابوا اجابۃ

ومحصل کلام المحقق ہذا اذا فرضنا مبداء اول ولیکن آ وصدر عنہ واحد وہو ب وہو فی اول

مراتب معلولاتہ ثم من الجایز ان یصدر عن ا بتوسط ب شیٔ ولیکن ج وعن ب وحدہ شیٔ

ولیکن د فیکون فی ثانیۃ المراتب شیئان لا تقدم لاحدہما علی الآخر ثم من الجایز ان یصدر عن

ب بتوسط آخر شیٔ آخر فیکون فی ثانیۃ المراتب ثلثۃ اشیاء ثم من الجایز ان یصدر عن آ بتوسط

ج وحدہ شیٔ وبتوسط د وحدہ شیٔ ثان وبتوسط ج د معا شیٔ ثالث وبتوسط ب وج

معا رابع وبتوسط ب ود خامس وبتوسط ج ب د سادس وعن ب بتوسط ج سابع

وبتوسط ج آ معا ثامن وعن ج وحدہ تاسع وعن آ وحدہ عاشر وعن ج د حادی عشر ویکون

ہذا کلہ فی ثالثۃ المراتب انتہی وان تاملت فیہ وجدت دفع تلک الشبہۃ بدون التزام وجود

المجموعات فی الخارج فضلا عن ان یکون متغایرا بعضہا مع بعض فی الخارج او یکون بعضہ

جزء للبعض ومثل ہذا الکلام یتاتی عن منکری المجموعات الموجودۃ فی الخارج فان حاصلہ یرجع

الی ان آ ب ج حصل شیٔ منہا ویمکن ذلک بان یکون کل واحد منہا علۃ والباقیان یکونان

شرطین ولا حاجۃ الی وجود المجموع فظہر صحۃ کلام بعض الحواشی من انہ لم یظہر وجہ ابتناء کلام

صحیحہ من الکلام بعد ما التذکر ما ان کان فی نفس حقیقۃ المعدودات فافہم ۱۲ منہ

المحقق علی ذلک فالمشار الیہ بکلمۃ ذلک اوجود المجموعات اوالجزئیۃ اوالتغایر المفهوم التزاماً من توقف وجود المجموعات ولیس یبتنی علی شئ من الامور الثلثۃ قولہ وعلی ہذا آہ حاصل البرہان ان الجملۃ لا بد لها من علۃ وہی لا یجوز ان یکون جزءا وعینا فیکون خارجا وہو الواجب فیلزم ضرورۃ ابتنائہ علی وجود الجملۃ والا لما طلبت العلۃ لها وعلی جزئیۃ المجموعات للجملۃ والا لما یحکم علی تقدیر کون العلۃ خارجۃ بالوجوب ثم انهم قد حکموا باتمام ہذا البرہان وبعد ابتنائہ علی الجزئیۃ یکاد لا یتم لان اثبات الجزئیۃ فی المعدود مشکل کما فی العدد ولما ذکر قولہ لا قدح آہ قد یقدح علیہ بالتزام علیۃ الجملۃ نفسها فلعل المراد القدح الصحیح وہذا القدح ضعیف ثم ان سلم وجود الجملۃ بتغایر الاجزاء فلم لا یجوز عدم حاجۃ الی علۃ لاحتمال کون وجود الجملۃ علی تقدیر الغیریۃ امرا اعتباریا فالقدح اذن اثنان الاول فی ثبوت الحاجۃ والثانی التزام کون الجزء علۃ لا قدح واحد وکلاہما قدحان صحیحان وان انکر التغایر وقیل وجود الجملۃ نفس وجودات الاجزاء فالقدح وان کان واحدا وہو الثانی فقط لکون الجملۃ اذا یکون امرا حقیقیا خارجیا مثل وجودات الاجزاء لکن کون الجملۃ نفس الاجزاء یقتضی بان لا یثبت الترتیب فیما اثبت سابقا من وجودات المجموعات فی صورۃ الآحاد الغیر المترتبۃ اذا کانت وجودات الآحاد نفس وجودات المجموعات فم جار الترتیب فی احدہما دون الآخر فتامل لان فیہ شیئا ولا باس بذکر اصل الدلیل علی وجہ لا یرد علیہ قدح وتقریرہ علی قررہ بعض اجلۃ المتاخرین بقولہ الاصوب ان یقرر کلام المص بہذا الوجہ وہو انہ ان لم یکن فی الوجود موجود واجب لذاتہ لکانت باسرہا سواء کانت غیر متناہیۃ بان یتسلسل او متناہیۃ بان یدور ممکنات صرفۃ وکل ممکن جائز العدم لذاتہ فیجوز انتفائہ الآحاد باسرہا بان لا یوجد واحد اصلا ویلزم من ذلک ان لا یکون واحد منها مستندا الی سبب ذلک مع ان سبب الممکن ما لم یجب وجودہ ولم یمتنع عدمہ لم یوجد ذلک الممکن فلا محالۃ وجودات الممکنات متناہیۃ او غیر متناہیۃ یحتاج الی علۃ خارجۃ عنها لا یقال ان اردت بجواز العدم علی الممکن امکانہ الذی فہو لا ینافی وجوبہ وان اردت بہ جواز العدم فی نفس الامر فم لان کل واحد من الممکنات المتسلسلۃ فرضا وجب وجودہ بعلۃ وانتفی بها عدمہ لانا نقول المراد ہو الثانی وقول کل منها وجب بعلۃ

قلنا کلا لان العلل اذا کانت ممکنات صرفة بدون استناده الی الواجب بالذات سواء کانت متناهیة او غیر متناهیة فهی مما لا یحصل بها وجوب المعلول بجواز انتفائه مع انتفائها وان لم یجز انتفاؤه مع تحققها ولا یمکن خروج الوجود من اللیس الی الایس ما لم یحصل امتناع جمیع انحاء العدم علی المعلول ومن جملة تلک الانحاء عدمه فی ضمن عدم الکل وهذا الطور من العدم لا یحصل امتناعه الا بدخول الواجب بالذات فی سلسلة الاستناد انتهی **قوله** وهم فاسد آه وجه الفساد قد ظهر من کلام الشارح سابقا لکن لما انجر الکلام الی برهان اثبات الواجب تعالی ولکونه مبنیا علی ذلک الکلام نبه بفساد الوهم ثانیا لئلا یتخیل عدم صحة البرهان بناء علی وهم فاسد بان یتخیل انه لما لم یکن هناک الا الآحاد وقد وجد لکل واحد علة فلم یبق فی السلسلة شیء یطلب له العلة ولما ثبت ان ثمة معروضا للکثیر ومجموعا فی السلسلة اندفع هذا الوهم بلا مریة **قوله** فان قلت آه حاصل هذا الاشکال انکم قلتم بجریان البرهان فی کل سلسلة بعد اثبات الترتیب مطلقا ویلزم من ذلک ان لا یکون للواجب تعالی علما بالاشیاء الغیر المتناهیة وهو مع انه خلاف المذهب بط فی نفسه وجه الملزوم انه لو کان عالما بالاشیاء الغیر المتناهیة فلا یشک فی انه لا بد لکل معلوم من علم ولمعلوم آخر من علم آخر فتعدد العلوم بحسب اعداد المعلومات ویجری مقدمات الدلیل الی الآخر حتی یبطل عدم تناهی العلوم فاجاب بما حاصله ان العلم قسمان تفصیلی یقتضی لکل معلوم علما و یتعدد بحسبه واجمالی هو ان یکون شیء واحد مبدء الانکشاف امور کثیرة لا بان یکون الاشیاء مندمجة ثابتة فی ضمن شیء واحد کما فی المحدود بالنسبة الی الحد ولا بان یکون الاشیاء الکثیرة حاصلة فی الذهن یتعلق بلحاظ واحد بالکل کما فی القضایا المجملة ولا بان یکون حقیقة متحدة مع الکل ینکشف انکشافه الکل کما ینکشف الجزئیات بانکشاف حقایقها النوعیة ولا کما یحصل فی ذهنک عند ارادتک جواب مخاطب معنی ثم یفصل فی الخارج شیئا شیئا کما قال بعضهم فان کل هذه الوجوه باطلة ههنا بل هذا نحو خصوصیة بین شیء واحد وبین اشیاء کثیرة مجهولة الکنه غیر معروفة المعنی اعم من ان یکون کما یکون عند المتکلم صفة واحدة وهی العالمیة متعلقا بجمیع المعلومات ومبدء الانکشاف او یکون کما عند الحکماء من ان معنی العلم نفس ذاته تعالی فهو بذاته منشأ لانکشاف الجمیع عنده فالمعلوم علی النحو الاول یقتضی تعدد العلم علی حسب تعدده

دون النحو الثانی فلم یلزم استحالة التسلسل لانہ ما کان فی الازل او لم یثبت علی الاستمرار لان ہذا العلم والتفصیلی تابعة لوجود الاشیاء فلکون العلم الاجمالی امرا واحدا سمی بسیطاً ولکونہ مبدأ الانکشاف اشیاء سمی اجمالیا ثم اعترض ثانیا ان العلم الاجمالی لا یتکثر بل ہو امر واحد لکن لا شبہة فی ان العلم ای ما بہ انکشاف الشئی ما لم یتعلق علاقة ما بذلک الشئی لم یکن مبدء الانکشاف ضرورة وثبوت العلاقة بین المعدوم وبین الامر الثابت محال محض کیف وحینئذ یصدق ان ذلک الشئی منکشف وہذہ قضیة موجبة صادقة مستقیضے تحقق ذلک الشئی الموضوع فالعلم الاجمالی لما کان علما بالاشیاء الغیر المتناہیة فلا اقل من ان یکون تلک الاشیاء ثابتة موجودة فی نفس الامر فثبت عدم تناہی المعلومات فاجاب بان اللاتناہی اما نظرا الی الوجودات الماضیة فقد مرا انہا تمنع من ذلک الجانب وان کان نظرا الی الوجودات الاستقبالیة فہی لا تقفیة فی ہذا الجانب فلا یجری البرہان ولانہا باعتبار وجوداتہا الخارجیة لا تقفیة وہذا الجواب مشعر بکون علم الواجب تعالی بالمعلومات زمانیاً ولیس کذلک فعند الواجب تعالی المعلومات الماضیة والمستقبلة کمعلومات فی حد واحد لا تعاقب لا تجدد نظرا الیہ انما المضے والاستقبال التجدد والتقضے والحدوث الفساد وکون الموجودات وتقضیہ عندہ او لا تقضے انما ہی عند المحجوبین فی سجن الزمان فاما عندہ تعالی وعند سایر المجردات فالحاصل فی الیوم والغد والازل والابد لا اختلاف فیہا فکون المعلومات لا تقفیة لا یصح نظرا الی الواجب تعم جلت قدرتہ وقد دفع ہذا الکلام من المتاخرین من اصحاب الصراط المستقیم بانا سلمنا انہا لیست بلا تقفیة ولکن لا ترتیب فان ترتیب الحوادث انما ہو باعتبار الوجود التعاقبی الزمانی لا العددی ولیس کذلک فی ہذا النحو من الوجود فانتفی احد شرطی الجریان وہذا لا یصح من قبل الشرع لما ثبت الترتیب مطلقاً مع انہم بہذہ البراہین اثبتوا التناہی فی جانب المضے ولا فرق بینہ وبین الاستقبال لا باعتبار التعاقب ولا باعتبار الاجتماع الدہری فبالوجہ الذی اجری فی الماضی اجری فی المستقبل فیرد علیہم التناہی الاستقبالی وقد مر مفصلاً فاعرفہ فلا مخلص عن اصل الاشکال الا بالتزام احد امور ثلثة اما بان لا یشترط الوجود لثبوت العلاقة بین شیئین او القول بتناہی المعلومات او انکار جریان البرہان مع وجود شرایط الجریان فکل ذلک لا یخفی علیک ما فیہ من صعوبة الالتزام قولہ اعلم ان المتکلمین آہ حاصلہ ان المتکلمین مع قولہم بنفے الوجود الذہنی اعترفوا بان الممکنات کانت معدومة راسًا قبل الوجود فیلزم منہ سلب علمہ تعالی قبل وجود الممکن

لنفی ما یتعلق بہ صفۃ العلم وہی لا یصیر منشأ الانکشاف الشیٔ قبل تعلقہا بہ والحق ان ما زعم الشیخ
من ان لی خلاصًا کما سیجی ولیس للمتکلمین خلاصًا لیس کما ینبغی بل المتکلمون والشیخ من حزب
حدوث العالم شیآن فی عدم الخلاص لان المعلومات لما کانت معدومۃ محضۃ قبل الوجود ولم یکن
الا صفۃ العلم قائمۃ بذاتہ تعالی او نفس ذاتہ فقط وظاہر ان الشیٔ لا یکون منشأ الانکشاف الشیٔ
الا بعد تعلقہ بہ والعلاقۃ قبل الوجود غیر متصور فلا ینفع ما قال من ان علمہ تعالی بسیط اجمالی
فان القدر الذی افاد الشیخ ہہنا لم یرجع الی طائل فان قال بحصول المعدومات فی الاذہان
فاین الاذہان ہناک وان قال بارتسام المعدومات فی نفسہ تعالی فلا اجمال ولا بساطۃ
فی العلم مع ان الشارح ینکر ارتسام الممکنات فی الواجب تعالی ولو اودع فی عبارتہ معنی
غیر ظاہر فلا بد من بیانہ حتی ینظر نعم للحکماء المخلص فانہم قالوا بالقدم الدہری علی سایر الممکنات فلم یکن
فی الواقع مرتبۃ کانت الممکنات معدومۃ حتی لا یتصور العلاقۃ قد یقال قال الشیخ ابو الحسن الاشعری
لو کان الواجب تعالی عالما بوجود زید فی الازل وہو فی اللایزال یلزم الکذب علیہ تعالی عنہ
ولعل لدفع ہذا الاشکال قالوا بحدوث التعلق لا لما قالہ الشارح بل التمیز العلمی فی زعمہم کاف
لتعلق صفۃ العلم بالمعلوم ولا حاجۃ الی التزام وجود حقیقۃ وقد جوزوا التعلق بالمعدوم ولا یخفی
ما فیہ کما عرفت سابقا من الشارح ولا باس بذکر بعض ما یتعلق بالوجود الذہنی وعلم الواجب تعالی
لیفید الناظر فائدۃ جلیلۃ اما الاول فاعلم ان الحکماء استدلوا علی الوجود فی الذہن بوجوہ کثیرۃ
اقواہا انا نتصور الاشیاء الخارجیۃ ونحکم علیہا لا من حیث انہا خارجیۃ والمعدومات والممکنات
لا نحکم علیہا حکما صادقا وثبوت الحکم یستدعی ثبوت نفس المحکوم علیہ لزوما واذ لیس فی الخارج فہو فی الذہن
ما سواء کان فی الاذہان العالیۃ او السافلۃ وہذا الدلیل کما یدل علی ثبوت نفس الوجود الذہنی
یدل علی وجود الاشیاء حقیقۃ لا وجود امثالہا واشباحہا الذی ہو وجودہا مجازا لان ثبوت شیٔ لشیٔ
یقتضی ذات المثبت لہ کما ان تحقق العلاقۃ بین شیئین یوجب تحقق عین شیئین کما یلزم
علی القائلین بالتعلقات بین المعلومات وصفۃ العلم فی علم الواجب تعالی واما الاعتراض علی ہذا
الدلیل من قبل المتکلمین علی سبیل النقض من وجوہ اما الاول انہ یلزم علی ہذا الدلیل اجتماع المثلین
اذ حصل شخصان من نوع واحد او شخص وطبیعۃ ولا مخلص عن ہذا الاشکال الا بالتزام احدا مور

لا يمكن التزامه اما بالقول بعدم علم الجزئيات وذلك كما ترى واما بالقول بعلمها لكن
لا على سبيل حصولها في النفس اما بنفي العلوم بطريق الحصول وان امكن بطريق
آخر او بنفي الانفس واعتراف الاشال وذلك بنفي الدليل وبالتزام صحة الاجتماع وهذا كما ترى
والثاني انه يلزم اجتماع الضدين اذا حصل مفهوماهما في الذهن واجتماع النقيضين ايضا اذا
حصل مفهوم وسلبه في الذهن كمفهوم الكتابة وسلبها والجواب عنه ان التضاد من خواص الهويات
والاعيان دون الصور والماهيات وسيجيء ما بقي لفهم سره وحصول مفهوم الكتابة وحصول
سلبه ليس باجتماع النقيضين وانما اجتماع النقيضين هو حصول الكتابة مع سلب حصوله
وهو ظ وقد يجاب عنه بان التضاد بين شيئين انما هو باعتبار اتصاف المحل بها ومنشأ الاتصاف
هو الوجود العيني دون الذهني فيكون التضاد من احكام الوجود العيني ثم قال هذا المجيب فلا يرد
انا نعلم بالضرورة ان السواد لذاته مناف للبياض فلا يمكن اجتماعهما في محل ولا يخفى عليك انه
ان اراد بالعيني الاخص فلا يتم حصره كيف والعلم الحصولي صفة للعالم وان اراد بالمعنى الشامل
للنحو الآخر منه فالوجود الذهني بما هو ذهني وان لم يوجب الاتصاف لكن ايجابه للنحو الآخر من
العيني وايجابه الاشكال كان للمعترض فلا جواب الا بالتزام انه ليس التضاد بين السواد والبياض
الا نظرا الى الهويات والمفهومات تضادها هو تضاد هوياتها لا ان لانفسها تضادا آخر ولا معنى
لتضاد مفهوم السواد والبياض مثلا الا عدم اجتماع جزئياتها بالهويات العينية واما عدم اجتماع
الصور الماهيات فلا بد له من دليل الثالث انا اذا تصورنا الحرارة والامتداد والمقدار والاستقامة
والوجوب لزم كون النفس حارا وممتدا او مستقيما وواجبا لوجوب حمل المشتق على ما قام به مبدأ الاشتقاق
وجوابه بعد تمهيد مقدمتين الاولى انهم قالوا ان مفهوم المشتق ما قام به الانضمام وليس المعنى
بالقيام والا بطل حمل المشتقات التي مبدؤها انتزاعي بل المعنى اعم منها تشملهما والثانية انه
ليس لحمل كل مشتق يكفي كل نحو من الانضمام او الانتزاع بل لكل مشتق نحو خاص من الانضمام
او الانتزاع لا يحمل ذلك الا بذلك النحو فالفوق لا يحمل الا على ما ينتزع منه الفوقية على النحو المخصوص
في موضوعه ولو فرض قيام معنى الفوقية لمركز العالم وان كان مستحيلا لا يصح حمل الفوق عليه
والسر فيه ان الفوقية من العوارض بحسب العين للماديات وانها لا تكون صفة لشيء الا بان

یکون موصوفہا بحیث لو قیس الی جسمانی اخر یکون اقرب من السطح الاعلی بالنسبۃ الیہ حتی یصح الانتزاع ثم عقد الحکم ولا نسلم ان الفوق ما قام بہ الفوقیۃ علی ای نحو کان بل ما قام بہ علی نحو خاص وبالجملۃ اخذ بعض الخصوصیات فی بعض المشتقات وبعض الخصوصیات الاخر فی البعض الآخر لیس بمنکر نعم اذا قام معنی المبدء بشئ فلا بد من الحمل الاشتقاقی لکن لا یلزم حمل المشتق النحوی فاذن تختلف احکام العرضیات بتلک الاختلافات ومن ہناک یظہر انہ لا یعد فی ان یکون تضاد العرضیات باعتبار بعض الانحاء دون بعض فنقول لا نم انہ یلزم من قیام المبادی المذکورۃ کونہ ممتنعا او غیرہ لان الممتنع لا یکون موصوفہ الا شئ یصح انتزاع مفہوم الامتناع ولا یکفیہ القیام وکذا الحار والممتد ما قام بہ الحرارۃ والاستداد علی نحو قیام الاوصاف العینیۃ لا مطلق القیام فلعل فی ہذا النحو من القیام خصوصیۃ اخری یمتنع احدہما الحمل دون الاخری ولا ننکر ان کلا النحوین یوجبان بعض انحاء الحمل فانہ یمکن ان یقال الذہن ذو ماہیات ہذہ الامور ولکن لا یجب ان یقال انہ ممتنع او ممتد ان ارید بہا المعنی العرفی ولو ارید بہا معنی یساوی المعنی المستفاد من قولنا ہذا ذو ماہیۃ الامتناع والاستداد فمسلم الصدق لکن لا یجب ان یصیر الذہن ممتنعا او ممتنعا ای خارجا عن حیز الامکان او داخلا فی حیز المقادیر لما مر ان الممتنع الخارج عن حیز الامکان ہو ما یصح انتزاع الامتناع منہ فان المواد الثلثۃ اعتباریات واوصاف انتزاعیۃ لموصوفاتہا وبہذا الاعتبار بینہا التقابل علی ما فی الطبقات وقس علیہ حال الحرارۃ والاستداد وغیرہما والرابع یقتضی تمہید مقدمتین الاولی ان الحاصل فی العقل وان کان طبیعۃ لکنہ یصیر جزئیۃ بحصولہا فی الذہن بصورتہا کما فی الخارج لوجودہا والثانیۃ ان حمل الکلیات علی جزئیاتہا ضروری حملا متعارفا شائعا فاذا تصورنا مفہوم الممتنع مطلقا فہذا المفہوم الحاصل فی الذہن جزئی بالمقدمۃ الاولی ویلزم حمل الممتنع المطلق علیہ بالمقدمۃ الثانیۃ مع کونہ من الوجودات النفس الامریۃ والجواب عنہ ان ارید حمل الممتنع المطلق حمل الانواع علی الاشخاص فمسلم لکنہ لا ینافی الامکان وان ارید حمل الاوصاف العرضیۃ الانتزاعیۃ فمم وہذا ہو الذی کان ینافی الواقعیۃ والامکان فان المواد من العوارض الانتزاعیۃ لموصوفاتہا فالممتنع المقابل للواجب ہو ما یصح انتزاع الامتناع عنہ لا ما ہو عینہ وکذا الوجوب والامکان الخاص بل العام ایضا والوجوب

قولہ لکن لا یلزم حمل المشتق النحوی ای فیجوز ان یتحقق الحمل بمعنی ہو ہو الا فہو عن المشتق المنطقی بمعنی یصح الحمل ۱۲ منہ رح

الذي هو عين الواجب تعالى لا ينافي الوجوب المقابل لها والتقابل بالذات في هذا دون ذلك
والخامس يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان علم الجزئيات بما هي جزئيات لا يحصل بحصول حقايقها
النوعية والثانية ان علم الجزئيات لا يحصل بحصول جزئي آخر فان علم زيد الجزئي لا يمكن بحصول
عمرو الجزئي وهذا بناء على ان الجزئيات وان كانت مشتركة في المهيات لكن تباين التشخصات
والهويات يوجب هذا التباين في العلم والثالثة ان الوجود الخارجي والتشخص لا يحصل في العقل
والا لزم تكثر الوجودات والتشخصات في حالة واحدة لتشخص واحد واجتماع العوارض الذهنية
والعوارض الخارجية على الصور الذهنية على شخص واحد في حالة واحدة فكيف ويلزم توارد العوارض
الخارجية على الموجود الذهني فنقول ان تصور زيد الجزئي اما بحصول نفسه بعينه اي بتشخصه
ووجوده الجزئي الخارجي فباطل بالمقدمة الثالثة او بحصول شخص آخر متشخص بغير هذا التشخص
فذلك ايضا باطل بالمقدمة الثانية او بحصول حقايق الانواع فذلك لا ينفع علم الجزئي بالمقدمة
الاولى او بحصول امر مباين منفصل او غير منفصل فذلك هو القول بحصول الشبح والمثال فذلك
باطل بما استدل للتم على ما مرت الاشارة اليه من ان الدليل لو تم لدل على حصول الانفس والا
فلا يثبت الحصول اصلا ولا تخلص عن هذا الاشكال الا باحد الطريقين اما انكار الوجود في الذهن
والقول بان مناط العلم هو انكشاف نفس المعلوم عند الذات المجردة بلا حصول معنى وانتقاش
مثال ومحط هذا الحضور اما نفس الاجناس كما في العلم الاحساسي عند شيخ الاشراق او المشاهدة
والاشراق الحضوري كما هو عنده ايضا في علم الواجب تعالى وهذا طور وراء اطوار الفلاسفة
المثبتين للوجود الذهني فلا ينفع لهم هذا التاويل واما بالقول بان الحاصل في العقل عند علم زيد
الجزئي امر مماثل متشابه متحد الحقيقة والذات معه وليس تشخصه عين التشخص الخارجي لزيد ولا مغايرا
معه مثل المغايرة بين تشخص زيد الخارجي وعمرو الخارجي الذي هو يمنع الحمل راسا بل بين التشخص لذلك
نظل زيد في الذهن وبين التشخص الذي في الخارج خصوصية خاصة لا نكنهها ولا نعرف تحقيقها بها يصير الظل
مبدأ الانكشاف الاصل وبها يصح الحمل عليه وبالعكس ليس هذا الحكم مستغرقا لساير الجهات لكن يلزم على هذا ان علم الجزئيات
بلا حصول انفسها بل يرجع الى القول بوجود الشبح والمثال في هذا المقام من التفصيل
ما لا يليق ذكره بهذا المقام مخافة الاطناب اما الثاني فاعلم ان ارسطاطاليس والشيخين واتباعهم

ذہبوا الی القول بارتسام الصور فی مسالۃ علم الواجب بالممکنات وقالوا بان صور جمیع الموجودات
حاصلۃ فی نفسہ تعالی قایمۃ بہ وبتلک ینکشف الاشیاء عندہ وقالوا الصورۃ العقلیۃ قد یستفاد من
الخارجیۃ وقد لا یستفاد کما فی البناء یتصور صورۃ البیت ثم یبتدعہا اولا فی ذہنہ ثم یصیر ذلک التصور
والابداع موجبا لتحرک اعضائہ الی ان یوجدہا فی الخارج ولو کان الباری تعالی یعلم الاشیاء من
الاشیاء لکان لغیرہ مدخل فی تتمیم ذاتہ وہو ممتنع واعترض علیہ المحقق الطوسی فی شرح الاشارات
بوجوہ کثیرۃ من شتہی تفصیلہ فعلیہ بمطالعتہ واعترض علیہ ابو البرکات البغدادی بان قولہم
علمہ تعالی لو کان مستفادا من الاشیاء لکان لغیرہ مدخل فی تتمیم ذاتہ تعالی منقوض بفاعلیتہ
تعالی واجاب عنہ بعض اجلۃ المتاخرین بان العلم والقدرۃ وسایر الصفات الکمالیۃ قد یطلق
ویراد بہا نفس المعنی الاضافی ولا ریبۃ فی انہا بہذا الاعتبار متاخرۃ عن وجود ما اضیف الیہ
وقد یطلق ویراد بہا مبادی تلک الاضافات وہی متقدمۃ عن وجود ما اضیف الیہ فبالاعتبار
الاول لیست صفۃ کمالیۃ بل بالثانی ففاعلیتہ مثلا کونہ بحیث یتبع وجودہ وجود الجمیع وکذا
عالمیتہ کونہ بحیث ینکشف لدیہ الاشیاء فکما ان فاعلیتہ لا یتوقف علی وجود الفعل کذا عالمیتہ
لا یتوقف علی وجود المعلوم بل المعلوم یتبع العلم کما ان الفعل یتبع الفاعل واعترض العلامۃ
الحنفی علی القائل بالارتسام ان فیضان ہذہ الصور اما بالعلم المتقدم او لا فعلی الاول العلم
المقدم الذی ہو عین الذات کاف فی العلم بالموجودات العینیۃ ولا حاجۃ الی القول بالارتسام
وما الدلیل علی فیضان الصور العلمیۃ قبل الاتحاد العینی وعلی الثانی یلزم ان ہذا قول بان اللہ
تعالی ابدع الاشیاء وہو لا یعلمہا وہذا قول مستشنع کما ذکرہ الفیلسوف واجاب عنہ ذلک البعض
بانہ قد سبق ان علمہ تعالی بتلک الصور القائمۃ عین ایجادہ لہا بلا اختلاف والعلم اذا کان
عین الایجاد والمعلوم عین المعلول فلا حاجۃ فی صدورہ عن الفاعل بعلم وارادۃ الی علم سابق
تفصیلی فلا یلزم ان ہذا قول بان اللہ تعالی ابدع الاشیاء ولا یعلمہا تعالی عن ذلک علوا کبیرا
ولا یخفی ان ہذا المنع اما راجع الی منع التفصیل واعتراف مطلق العلم فلا یضر المعترض فانہ یقول
قبل تلک الصور لہ علم اجمالی فما الدلیل علی وجود الصور والعلم التفصیلی غنی عن وجودہا لانہ یحصل
بنفس الموجودات الخارجیۃ والعلم الاجمالی سابق علیہا واما راجع الی منع مطلق العلم فابجل

قبل الایجاد ضروری وہو مراد المعترض فان الواجب کما ہو منزہ عن الجہل حال الایجاد منزہ عن الجہل
قبل الایجاد قبلیۃ ذاتیۃ فان افعالہ تعالیٰ اختیاریۃ والاختیار تتبع العلم فالفعل یتبع العلم
وکیف وانہ تعالیٰ مقدم ذاتاً وصفا علی تلک الصور علی ما مر وایضاً الموجودات الخارجیۃ قدماء وحیۃ
علی مزعوم الحکماء فیمکن القول بان ایجاد الخارجیۃ عین علمہ فلا حاجۃ ایضاً الی القول بالصور
المرتسمۃ وقد ذہب افلاطون الی وجود الصور القائمۃ بنفسہا (ای الصور الخارجیۃ ۱۲) وہو القول بالمثل الافلاطونیۃ
ویرد علیہ بعض ما یرد علی القول بالارتسام کما یظہر بادنی تامل مع ان الاشیاء منہا جواہر ومنہا
اعراض فکیف یحکم مطلقاً بقیامہا بانفسہا لہا وقد قال ہذا البعض الانصاف ان طریقۃ الشیخ
الاشراق ومتابعیہ اقرب الی الحق من طریقۃ غیرہ من الحکماء وغیرہم فی باب العلم کارتسام الصور
الذی قال بہ الشیخان واتباعہما ووجود المثل الذی قال بہ الافلاطون الالٰہی واتحاد العاقل
والمعقول الذی قال بہ فرفوریوس ومتابعوہ من المشائین وثبوت المعدومات سواء نسب
الی الخارج کما زعمہ المعتزلۃ او الی الذہن کما زعمہ بعض المشایخ الصوفیۃ مثل الشیخ العارف
الاکبر محی الدین العربی وتلمیذہ الشیخ الکبیر صدر الدین القونوی علی النقل عنہم والعلم الاجمالی الذی
اکتفی بہ اکثر المحققین من المتاخرین وتلک الطریقۃ ہی اثبات علمہ تعالیٰ علی طریقۃ الاشراق
بناءً علی ان علمہ تعالیٰ بذاتہ ہو کونہ نوراً لذاتہ وعلمہ بالاشیاء الصادرۃ عنہ ہو کونہا ظاہرۃ لہ
اما بذواتہا کالجواہر والاعراض الخارجیۃ او بمتعلقاتہا التی ہی مواضع الشعور للاشیاء کالمدرکات
فعلمہ تعالیٰ اضافۃ اشراقیۃ وہو تعالیٰ مستغن فی علمہ عن الصور ولہ الاشراق والتسلط المحض
والقہر الاتم وہو النور المطلق فلا تحجبہ شیٔ عن شیٔ ونوریتہ نفس قدرتہ وعلمہ بالاشیاء نفس
ایجادہ فکما ان علمہ بذاتہ لا یزید علی ذاتہ کذلک علمہ بالاشیاء لا یزید علی حضور ذواتہا والذوات
القادسۃ والذات الجرمیۃ سواسیۃ الحضور لدیہ ومما یدل علی ان ہذا القدر کاف فی العلم ان
الابصار انما ہو بمجرد حضور المبصر لا بخروج الشعاع ولا بارتسام الصورۃ فی الجلیدیۃ کما بین
فی مقامہ وکلما کان للشیٔ اتم سلطنۃ کان ادراکہا علی اکمل وجہ ولما کان لہ تعالیٰ السلطنۃ
الکبریٰ فلہ العلم الکامل بحضور جملۃ الموجودات عندہ تعالیٰ شانہ فان قلت فالنظام العجیب
الواقع من ہذا العالم المقتضی للعلم السابق کیف یصدر عن المبادی مع عدم انتقاشہا بصورہ

الکائنات المسمے بالعنایۃ السابقۃ عند الحکماء وقد بطل القول بالبخت والاتفاق قلت وقوعہا بحسب جودۃ الترتیب والنظام الواقعۃ بین المفارقات العقلیۃ وہیأتہا النوریۃ والنسب اللازمۃ لہا فان العقول عندہ کثیرۃ وافرۃ غیر محصورۃ بل علی وقفت تکثر الجسمانیات فہیأۃ ہذا العالم ونسبہا ظلال تابعۃ لتلک الہیأۃ النوریۃ فان قلت یلزم ان لایکون علمہ تعالی بالاشیاء علماً فعلیا ولایکون صدور الاشیاء عنہ باختیارہ قلت للعلم الفعلی عندہم صورتان الاولی ان یکون العلم سببا للمعلوم بالعرض ومقدما علیہ تقدما ذاتیا کما اذا اراد بناء بناء یتصور اولاً صورتہ ثم اوجدہ والثانیۃ ان یکون العالم من حیث ہو عالم علۃ بالذات للمعلوم من حیث ہو معلوم سواء کان امرا ذہنیا او عینیا وکما ان العالم من الصورۃ الاولی یعلم الصور الذہنیۃ بنفس اختراعہا ولیست معلومۃ بصورۃ اخری کذلک یعلم العین الخارجی بایجادہ وعلمہ بالصورۃ الخارجیۃ بنفس ایجادہ لہا فی الصورۃ الثانیۃ ففی الشق الاول الفاعل یصدر عنہ فعلہ عن ذاتہ مع علم مکتسب عن ذاتہ وفی ہذا الشق یصدر عنہ فعلہ عن نفس ذاتہ العالمۃ بما ہی ذات عالمۃ فالمبدأ الاعلی اوجد المعلول الاول وفی حال ایجادہ علمہ لانہ تعالی علمہ فاوجدہ ولا انہ تعالی اوجدہ فعلمہ لیلزم ان یکون العلم انفعالیا بل اوجدہ عاقلاً لہ وہکذا حکم المعلول الثانی والثالث فعلمہ تعالی بالاشیاء حضوری فعلی فلا یلزم ان یکون فاعلاً موجبا لان اقتضاء الشیء للشیء ان کان مع شعور بالشیء المقتضے فہو ارادۃ وان کان بلا شعور فہو میل طبیعے والفرق بین المیل الطبیعے والارادۃ الابان الاول یفارق الشعور بخلاف الثانی والحاصل ان مقارنۃ الشعور والعلم للفعل الناشی من نفس ذات العالم کاف فی کونہ ارادیا اختیاریا ولا یلزم السبق الذاتی کما لایلزم السبق الزمانی علی ما زعمہ المتکلمون انتہی تخلیص ولا یخفی علیک ان العلم الذی جعلہ عین الایجاد انما ہو نفس الواجب تعالی فہذا لیس مذہب شیخ الاشراق بل رجع الی مذہب المتاخرین القائلین باتحاد العلم مع العالم وایضاً فالعلم مقدم ذاتا علی المعلوم کما ان ذاتہ تعالی مقدم علیہ فلم یکن الشعور مع المعلول بل قبلہ ذاتا وما زاد فانما قائم بہ فیرجع الی مذہب المشائین او منفصل فیرجع الی المذاہب الباطلۃ السابقۃ وایضا بعبارۃ اخری ذات الواجب تعالی اما کافیۃ فی انکشاف الاشیاء او یکون الانکشاف موقوفا علی وجود امر ما

علی الثانی یعود الاشکالات التی یرد علی المذاہب الباطلۃ من کونہ مستکملا مضطرا وکون علمہ
انفعالیاً وغیر ذلک وان کانت کافیۃ فہو العلم علی مذہب المتاخرین ومتقدم علی المعلوم المعلول
ولا حاجۃ الی التطویل الذی صدر عن الشیخ والشارح بل لا بد لہ من تفصیلات علی انحاء اخر
حتی یندفع الاشکالات الموردۃ علی القائل باتحادہ مع العالم وایضاً الفعل الارادی و
الاختیاری ما یکون للارادۃ والاختیار دخلاً فی وجود المعلول ومعیۃ الشعور لا یکفی فان الساقط
من الجبل باسقاط القاسر شاعر لسقوطہ حال سقوطہ لکن ہذا السقوط لا یسمی اختیاریا لما انہ
لیس للارادۃ والاختیار فیہ مدخل وکذا المرتعش مدرک محسوس عندہ حرکاتہ لکن لعدم مدخلیۃ الشعور
فیہ لا یسمی ارادیا واختیاریا ثم ان المتاخرین ذہبوا الی ان العلم عین العالم وہو تعالی بذاتہ
مبدأ انکشاف الاشیاء موجودۃ کانت او معدومۃ فلیس فی عالمیۃ انفعال ولا فاقۃ الی
صورۃ قائمۃ بذاتہ وبذاتہا ولا معیۃ مع المعلول المعلوم بل متقدم علیہ بالذات وبہذا الاصل
الشریف یندفع الاشکالات لکن بقی الی الآن علیہ اشکال قد مرت الاشارۃ الیہ وہو ان ذات
الواجب تعالی متقدم علی الممکنات ذاتا علی القول بالقدم الدہری فلیس فی مرتبۃ ذاتہ شئی
من الاشیاء او متقدم علیہ خارجاً کما علی القول بالحدوث الدہری علی ما زعم المتکلمون فلیس
فی مرتبۃ ذاتہ فی الخارج والواقع شئی من الاشیاء ولما کان العلم عینہ تعالی فہو فی حد ذاتہ
عالم بالجمیع فیلزم معلومیۃ الشئی وتعلق العلم بہ قبل وجود ذلک الشئی وقد مر ان انکشاف الشئی
وتعلق العلم بہ قبل دخولہ فی عالم الواقع مستحیل فلدفع ذلک تمہد مقدمۃ ہی ان القول بان
ما یقتضی الوجود الذہنی وضرورۃ تعلق العلم بالمعلوم بعد وجودہ یقتضی وجود نفسہ لا وجود
مثلہ او مباینہ اضطرنا الدلیل الی انکارہ وکم من الضروریات عند الوہم تبطلہا ضرورۃ العقل
والدلیل وتحقق سر عدم اقتضاء العلم بالشئی وجود الشئی حقیقۃ وبیانہ ان زیدا المعلوم الحاضر
عند المدرک ان کان حال الحضور یکون علمہ حضوریا کما قیل لکن بعد ما فرض عدمہ فی الواقع
فلا شک فی انہ معلوم لنا وذلک العلم اما بحصول عینہ او حقیقتہ الکلیۃ فی ذہن
المدرک فلاستحالۃ الاول وعدم افادۃ الثانی العلم الجزئی وقد بطل سابقا حصولہا فی بعض
المدارک العالیۃ بجریان الشقین فیہ لا بد من القول بوجود متشخص مماثل لہ خصوصیۃ معہ تبلک الخصوصیۃ

انوکا والمقصود ہہنا نفس کون بعض المباینات بسبب بعض الخصوصیات مبدأ الانکشاف بعض آخر ۱۲ منہ رحمہ اللہ تعالے

يصير علما له لا لغيره سواء كان وجود المثل في الاذهان العالية او السافلة فثبت ان انكشاف
الشئ بدون كونه موجودا بعينه يتصور بحصول المثل في ذهن المدرك او في خارج ذهنه و
ايضا افادة الرسوم والخواص العلم الامتيازي للمعلوم يقتضي ان يكون بين الخواص وماهي
خواص له خصوصية بها يصير هذا علما له دون غيره فثبت ان مدار الانكشاف ليس على حصول
نفس الشئ والا بطل النحوان المذكوران من العلم وعلم ان مناط الانكشاف على حضور شئ له خصوصية
خاصة مفيدة للظهور والعلم مع ذلك المعلوم سواء كان عين العلم ذاتا واعتبارا كما في حضور
المجردات عند نفوسها او يكون مغايرا اعتبارا كما على تقدير العلم الحضوري بحصول الانفس
على ما زعم الحكماء او يكون مغايرا ذاتا واعتبارا كما في العلم بالخاصة والرسم فنقول له تعالى
خصوصية مع سائر الممكنات لا نكنهها ولا نعرفها تحقيقها بتلك الخصوصية وذاته تعالى مبدأ الانكشاف
الاشياء ولا حاجة الى حضور نفس الاشياء ولا صورها وما قلنا سابقا ان انكشاف الشئ يقتضي
كون الشئ موجودا لصدق الموجبة فقد ظهر جوابه فان انكشاف الشئ على هذا التحقيق لا يرجع
الى اثبات صفة وجودية للمعلوم في الخارج حتى يقتضي وجود ذلك المعلوم بل يرجع الى حصول
ما له خصوصية مع المعلوم كما في علمنا بالانواع المعدومة في الخارج بحضور امر يكون له خصوصية
معها وبالجملة علم الاشياء بلا حضور عينها في الخارج ضروري والا لزم وجود كل معلوم معدوم
في الخارج وبدون وجودها بعينها في الذهن ضروري لعدم الحصول في الاعيان والاذهان
بعينها على ما سمعت فثبت ان العلم قبل وجود عين المعلوم ممكن والقدر الضروري هو وجود
امر مختص بتلك الخصوصية ولعل ذاته تعالى كافية لتلك الخصوصية الحمد لله على
الاتمام والصلوة والسلام على محمد وآله الكرام ۵

تمت

خاتمة الطبع - حمدا لله جل جلاله وسلاما على محمد وآله اما بعد فقد استتب طبع الحاشية الكمالية التي تشهد بجمالها
كمال تحشيها وتكشف خبايا الشرح وتنور ما فيها وذلك تحت ادارة الفاضل المفتي محمد يوسف حفظه الله عن الحيف والتاسف في سلخ
سنة الهجرة النبي الاكرم احمد صلى الله عليه وسلم ذلك طبعه من ايدي المالك حرره الفقير محمد عبد الماجد الافغاني تجاوز الله عن سيئاته يوم يقوم الناس لرب العالمين

ــه فالقضية الصادقة في الشئ سطلقة لكن الاصطلاح فهو صحيح نقل الشئ ذهنا على اى نحو كان و وجود ذلك الشئ ١٢ منه
ــه قد تركنا الكلام في هذا المقام وان كان يتبع الابحاث كل ذلك تنبيها لتطويل وتنزيها عن الكدورات ولو اردت الكلام في هذا المقصد على الحقيقة لم مرة منا رلم والا فطريقة اهل الطريقة والحقيقة هي الطريقة في الحقيقة ونى بفضل الله سبحانه تائيدا علميا في رسالة بينا هذا موضع الله ١٢ منه



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشارح هو انسان آه لا يرتاب في ان حامل الضمير مذكور صريحا فهو النبي اذ الخصوصية انما جاءت من تلقاء لام التعريف فهو لا يخدش صراحته فان قلت ان لام التعريف مع ذيلها كلفظة واحدة فيقول على تضمن المرجع بهذا الاعتبار وان النبي ان حمل على الفرد الكامل كما سيجي من الشارح فيكون المطلق مجازا عن الخاص فيتضمنه فلم يبعد بهذا الوجه لكنه بعيد في نفسه بعدا اما الاول فلان كونه لفظا واحدا لشدة الامتزاج انما هو في الاحكام اللفظية من ظهور الاعراب في الآخر لكنه لفظ مركب حقيقة والمركب انما يدل على معناه بدلالة كل جزء على معناه مطابقة كما نص عليه السيد قدس سره ولفظ نبي الذي هو جزء لفظ النبي دال على معناه واللام يدل على التعين فمرجع الضمير مذكور صراحة واما البعد الثاني فظاهر لان اختيار المجاز حتى يخرج ذكر المرجع عن الصراحة مما لا وجه له والتعريف اسمي حقيقي وهو لفظ او لفظي وهو المناسب لشان عبارات اهل الملة من القدماء وهو منقول منهم ايضا فانهم كثيرا ما يوردون التمثيلات ونحوها في التعريفات والتخصيص بالانسانية اما لانه لم يظهر نبوة الملائكة عليه السلام واما الجن فمتفق على نفي النبوة عنهم وفيه نظر لمن له قدم راسخ في العلوم واما لان البحث عن نبوة الانسان وليس اشارة على الرجل لدخول مريم فان القول بنبوتها مرجوح بل لانهما سيان في المفاد فبايهما اخذ يصح وفيه اشارة الى انه لو كا

ثبت نبوة المراة لدخلت قوله ایضا اشارة خفیة الی معنی الکمال فان الانسان مبنی عنه قوله
لتبلیغ ما اوحی الیه آه الوحی هو الاشارة والسفارة والالقاء فی القلب والقول الخفی والموحی
هو الله تعالی قوله لا یتوهم انه تعریف الشیء بما اخذ المعرف فیه فان العرف جری بتفسیر الوحی
بالالقاء فی قلب الرسول قوله وعلی هذا لا یشمل آه بیان للواقع بان الذی شانه ذلک
لو کان کما قیل فی زید فلا یشمله التعریف قوله فیه اشارة خفیة الی ان ذلک الشخص لو وجد
کان نبیا البتة فوجب ان یعرف بوجه یشمله فان الکتاب الحکیم نطق بانه ما خلت فیها الا
علیها نذیر ای نبی والنذیر نفسه مخصوص بدلالة العقل کما قیل فی ان الله علی کل شیء قدیر
فهو اما نذیر وهو المدعی واما علیه نذیر وهو تبع فلم یکن موحی الیه او نقض للتعریف فعلی
الناقض عهدة تصحیح دخول ذلک فی عالم الواقع والوجود قوله ما زید ابن عمرو فاکثرهم علی
انه حین خبت شعل الشریعة واشتعل نیران الجاهلیة کان ممتازا من بنی نوعه بالتوحید
والاسلام والیه یشیر کلامه ~~شعر~~ اربا واحدا ام الف رب + ادین اذ انقسمت بنا الامور
ترکت اللات والعزی جمیعا + کذلک یفعل الرجل البصیر + وکلام الملل والنحل ایضا
مائل الیه وبعضهم علی انه ما کان تبعا النبی ولکنه افلح بصیرة قلبه قوله استبعدوا الفلاح
بلا توسط نبی بل جوزوا بقوله تعالی ولولا فضل الله علیکم ورحمته ای ارسال الرسل
وانزال الکتاب لاتبعتم الشیطان الا قلیلا ای منکم قوله الیه یمیل کلام الوارث للنبی الاعزلی
الشیخ الاکبر محی الدین العربی فی الفص الیعقوبی من فصوص الحکم فی الرهبانیین وحکی
هذین التقدیرین لیس زید موحی الیه قوله نقل الشارح عن البعض الایجار الیه ولا بد للمدعی من تصحیح
الا ان یقال هذا التعریف ماثور عن علماء الاسلام وبا وجد اختلاف فیه فالظاهر ان مدعی
الایجار ایضا معترف قوله ان عرفت الا بعض التکلف ان عرف بذلک فیرد فمعنی الکلام انه غیر نقض التعریف علی ذلک
التقدیر فلهذا ان عرف به التکلف قوله انه نقض بالافراد المقدرة کما نقض تعریف الجسم
بالتخیین وعرف التخیین بحشو ما بین السطوح بالجسم الغیر المتناهی قوله اصلح التعاریف ان
یشمل کل فرد من افراد المعرف قوله الوجه الاول هو الظاهر لاستراحة عن هذه التکلفات
المورودة فافهم قوله التکلف اخذ المغایرة المفهومیة من التبلیغ اعم من الاعتباری کما قیل

فی المعاسج والمعارج علی ما نقل من الشارح ؒ وجہ الضعف المشار الیہ باللہم بعد الانفہام العموم
قولہ وقد یخص آہ یرد علیہ قولہ تعالی وکان رسولا نبیا فی شان اسمعیل علیہ السلام فان
اولاد ابراہیم علیہ السلام ممن ہو قبل موسی علیہ السلام کانوا علی شریعۃ ابراہیم علیہ السلام
ولا یحسن ان یکون الرسول فی الکریمۃ بالمعنی المرادف مبنی للزوم التکرار فان قیل
ان المراد بالکتاب اعم من ان یکون منزلا علیہ او کان حاملا ایاہ ویکون عطف الشریعۃ
علی الکتاب تفسیریا ولیس المراد بہا المتجددۃ قیل بعید فانہ حینئذ اخصیۃ الرسول فی خفاء
الا ان یثبت ان نبیا ما کان حاملا للکتاب ولان الانبیاء الذین بعد موسی علیہ السلام وقبل
عیسی علیہ السلام کانوا یحملون کتاب موسی علیہ السلام والذین قبل موسی علیہ السلام وبعد
ابراہیم علیہ السلام یحملون صحف ابراہیم علیہ السلام والفرق الاول اکثر من الف بکثیر
فیکون الرسول بہذا المعنی اکثر بکثیر من الالف مع ان العدد الذی قیل فی الرسل لا یزید
علی ثلثمائۃ الا بیسیر الا ان یقال ان للرسول معنی آخر سوی ہذین المعنیین والتعداد علی
ذلک المعنی وعلی ہذا لا یرد النقض بہذا فیرہ ویمکن الجواب بان المراد بالرسول ما ہو فی
اللغۃ ای السفیر وبالنبی المبلغ الی الخلق احکامہ تعالی اعم المعنی المرادف للنبی وبالنبی
ما ہو فی اللغۃ واعلم انہ ورد فی حدیث الشفاعۃ المخرج فی الصحیحین وغیرہما ان نوحا علیہ السلام
کان اول الرسل وہذا نص فی انہ لم یرسل قبلہ رسول ولا شک ان الانبیاء کانوا قبلہ
کآدم وشیث وادریس علیہم السلام وکانوا حاملین بالشرائع التی کانت عندہم وقد نقل
انہ نزل الصحف علی آدم وادریس فکانت عندہم کتاب وشریعۃ مع انہم لم یکونوا رسلا
فلا بد ان یکون للرسول معنی آخر غیر ما ذکرہ الشارح والذی یفہم من الفتوحات ان
النبی من جاءہ الخبر من اللہ تعالی مما یکمل والنبوۃ قسمان نبوۃ تشریع وہو مجی الوحی بالاحکام
الشرعیۃ والقسم الآخر مجی الخبر بما لیس فیہ تشریع وہذہ النبوۃ یکون فی الاولیاء ایضا
ولعلہ بہذا المعنی یطلق الشیخ فرید الدین العطار النبی المطلق علی امیر المومنین عثمان رضی اللہ عنہ
والمتبادر من لفظ النبی نبی التشریع فنبی التشریع ان یدعو الخلق الی ما اوحی الیہ
من التشریع فمن قبل منہم فہو من یجری علیہ احکام المومنین ومن لم یقبل لا یجری علیہ

احکام الکافر الا اذا رجع بعد القبول وہذا بخلاف الرسول لان من لم یقبل ما یدعوا الیہ فہو کافر سواء کان عدم القبول فی بدء الامر او کان بعد القبول بالارتداد فخرج مما ذکر ان الرسول من لہ ولایۃ الجبر لقبول ما یدعوا الیہ مما اوحی الیہ علی من یدعوہ الیہ حتی یصیر بعدم القبول کافرا سواء کان شریعۃ سابقۃ او شریعۃ متجددۃ والنبی من اوحی الیہ لدعوۃ الخلق من دون لزوم ولایۃ جبریۃ علی القبول الا بعد قبولہ فالنبی اعم من الرسول ویجوز ان یکون عندہ شریعۃ متجددۃ والرسول اخص منہ ولا یجب ان یکون عندہ شریعۃ متجددۃ فاسمعیل کان رسولا بہذا المعنی وکان لہ ولایۃ جبریۃ ومن لم یتبعہ فہو کافر وان کان شریعتہ شریعۃ ابراہیم علیہ السلام وکان نبیا ایضا لانہ کان یصل الیہ الخبر من اللہ بالتشریع لیدعوا الخلق الیہ فکان رسولا نبیا ہکذا ینبغی ان یعتقد فی ہذا المقام فاحفظ فانہ تحقیق عزیز **قولہ** بمعنی الارتفاع الخ لم یتعرض للنباوۃ لانہا بعنا ما قیل علیہ انہا لم توجد فی الکتب المتعارفۃ من اللغۃ ویکذبہ الصراح من الصحاح ویشہد لہ قول الحریری

فان الولاۃ لہم نبوۃ ٭ ومعتبۃ مالہا معتبہ واحمل علی ما ارتفع من الارض ما یمجہ العقل ویبعد عنہ الطبع ثم اشتقاقہ عن النبوۃ بمعنی الارتفاع غیر صحیح لانہ واوی وقراءۃ الامام نافع ان النبیئ والنبیئین بالہمزۃ بعد الیا وتدل علی انہ مہموز اللام فکیف یشتق منہ **قولہ** او ہو منقول آہ اورد فی القراباغیۃ بان النقل لا مخلص عنہ علی کل تقدیر والتاخیر فی الجواب بان المقابلۃ باعتبار المنقول عنہ ویظہر علی ما قیل انہ ما ارتکب علی النقل فی الوجہ الاول بل عول علی ان اشتقاق النبی بذلک الوجہ ثم وضع لما ہو المراد کما قالوا فی اناس انہ ماخوذ من الانس مع ان ناسا لم یوضع بمعنی الانیس ثم نقل عنہ بنظایرہ لا تحصی واما الوجہ الثانی فیحتمل ہذا الوجہ بعد **قولہ** انت تعلم آہ فیہ نظر من وجوہ الاول انہ نقل عن الحسن البصری رضی اللہ ان ثلثا وسبعین محمول علی الکثرۃ وہو ثقۃ ولعل بعض الشراح حمل علی ہذا المعنی فالزیادۃ علی ہذا بمعزل عن الفساد وبہذا یندفع السوال الآتی عن قریب ویعضد ہذا التوجیہ وقوع الاختلاف فی العدد فی الاحادیث المرویۃ فی ہذا المعنی الثانی سیوجہ الشارح بوجہ لا یرد ہذا الایراد بقولہ فلا یبعد ان یقال لعلہم آہ فحینئذ لا یبعد ان یقال ان فی کلام البعض ارادۃ ذلک المعنی الثالث ما قیل ان الکفر ملۃ واحدۃ فیحتمل ان یکون الکفرۃ

قال جلال العلماء ۱۲ عبدالحکیم ۱۲ عصام ۱۲ جلال العلماء ۱۲ عصام ۱۲ عبدالحکیم ۱۲

فرقة واحدة فالزيادة لا يضر وہذا بعید من وجہ فان المراد الافتراق فی العقاید الی الفرق المعدودة ولا شک ان عقاید الکفرة متباعدة فی نفسها فجعلها واحدة غیر ملایم وہہنا کلام آخر وہو انہ قد روی عن عبد اللہ بن عمرؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ان بنی اسرائیل افترقت علی الاثنین وسبعین ملة وتفرق امتی علی ثلث وسبعین ملة کلها فی النار الا واحدة ولا ریب فی ان ہذا الحدیث بظاہرہ یدل علی ان الکفرة لیست بداخلة فی الامة ومن ہہنا یندفع توجیہ آخر وہو ان الفرقة الضالة ہم الکفرة والمہدیة ہم المؤمنون باسرہم وتخدشہ ایضا تعیین النبی صلعم الفرقة الداخلة فی الجنة لان المؤمنین کلہم لیسوا علی ما النبی وصحابہ علیہ قولہ للتاکید الخ وتحریر مرادہ ان السین لتقریر الحکم کما قالوا ان للتاکید لا التاکید النحوی علی ما آل الیہ القراباغی ثانیا بحمل الاستقبال علی القریب ثم تاکیدہ بالسین ولا یخفی علیک ضعفہ واما ما قالہ اولا فعندنا انہ یؤل الی ما حررناہ قال التاکید تصرف فی السین وسیتلی عن قریب ما علیہ وہذا المعنی کما قالوا فی قول الشاعر شعر ساطلب بعد الدار عنکم لتقربوا + وتسکب عینای الدموع لتجمدا + ای طلبی البعد واقع البتة ولو تری الکشاف لوجدت انہ یحمل السین علی ہذا المعنی فی غیر موضع فظہر ان ہذا المعنی متعارف لا تصرف فیہ کما قال القراباغی ظاہرا قیل علیہ بوجوہ الاول ان السین قد ثبت وضعہا للتاکید والاستقبال معا لا ان التاکید معنی مجازی فالتردید الذی وقع من الشارح بین التاکید والمعنی الحقیقی الذی ہو الاستقبال ببیان علاقة المجاز بقولہ فان ما ہو متحقق الوقوع قریب غیر واقع فی موضعہ ویمکن الجواب بعد تسلیم حقیقیة ذلک المعنی بان التردید الواقع من الشارح ہو التردید بین التاکید المحض کما فی قولہ تعالی ولسوف یعطیک ربک فترضی فان اللام کانت لتاکید الحکم مع الحالیة وقد خلصت للتاکید والمقصود التنظیر ومعناہ الحقیقی ہو التاکید مع قربة الاستقبال ان قیل فما الحاجة الی تبیین العلاقة فان التجرید لا یحتاج الی علاقة زائدة قیل لعلہ لاظہار ان ہہنا علاقة اخری واضحة مقربة الی المعنی الحقیقی ویحتمل ان یکون ذلک علی جہة الاعتبار وقوع المستقبل فان المعنی حینئذ ان الافتراق واقع البتة بالفعل فیمکن ان یسال السائل

ان المستقبل کیف تعذر فان الافتراق فی ثانی الحال فاجاب بان ما ہو آہ ولذا وقع فی
المثل السایر ما ابعد ما فات وما اقرب ما ہو آت والثانی انہ لا بد للتسویۃ بین الحقیقۃ
والمجاز من علاقۃ مرجحۃ لہ اما تسمع من ایمۃ اللغۃ ان الحقیقۃ مہما امکنت یعرض عن المجاز
وہہنا الحقیقۃ صحیحۃ کما یقتضیہ التسویۃ ویمکن ان یقال ان المقصود من الترديد ہو
ان کلا التوجیہین صحیحان لکن فی المجاز من المبالغۃ ما لیس فی الحقیقۃ کانہ اشار عم
الی ان الافتراق واقع حالا فکل من کان فی ہذہ الحالۃ لا بد لہ ان یشمر ذیلہ لتصحیح عقایدہ
بالمصاحبۃ معہ واختر خصالا لیکون مصداقا لما انا علیہ واصحابی فینجی عن النیران ویلبس
لبسہ الغفران ففی الحدیث نص علی الافتراق وسوق الیہ واشارۃ الی الرشاد ومثال
ہذہ النکتۃ وان لم ترجح المجاز فلا محالۃ تصحیحہ والثالث ما فی قولہ ولسوف یعطیک
آہ ان اراد ان سوف لمجرد التاکید فغیر واضح وان اراد للام فایضا کذلک فان المجاز
یکفیہ وجود العلاقۃ وہو لا یتعرف علی السماع وان سلم فلا بد من السماع فی السین لعدم القیاس
فی اللغۃ والجواب قد مرّ فان المقصود التنظیر لا الاستدلال بالسماع ومثل ہذا اکثر کما مثلوا
تخلص اللام للحال بالف التعریف فی یا الذی فانہا کانت معوضۃ وواصلۃ وفی النداء
تمحضت للتعویض حتی قطعت فان رایت الکشاف وجدت ما یشہد لما قلنا فی غیر موضع
فلنذکر بعضہا لیتہیا لک التصدیق قال فی تفسیر قولہ تعالی واذا قیل لہم لا تفسدوا فی الارض
قالوا انما نحن مصلحون وکان افسادا لمنافقین انہم کانوا یمایلون الکفار علی المسلمین
بافشاء اسرارہم الیہم واغرائہم علیہم وذلک مما یؤدی الی تہیج الفتن بینہم ولما کان صنیعہم مؤدیا
الی الفساد قیل لہم لا تفسدوا کما یقول الرجل لا تقتل نفسک بیدک ولا تلق نفسک
فی النار اذا قدم الی ما عاقبتہ ہذا فتامل قولہ اشارۃ الی ان آہ معناہ ان المعنی الحقیقی
للسین ہو الاستقبال القریب بالنسبۃ الی زمان التکلم وہہنا ارید بالنسبۃ الی زمان الحیوۃ
فدلالتہ اشارۃ بہذا النحو والباعث علی ہذہ الدلالۃ ان المراد بالافتراق الی تلک الفرق
الافتراق فی العقاید کما ہو مرضی الشارح وغیرہ من العلماء ولا شک ان افتراقہم
فی زمان الحیوۃ لا یقع فانہم مع حضور الہادی المطلق وہو النبی علیہ السلام کیف یسوغ لہم الاختلاف

ولا مجال لهم الا فی میدان الرجوع الیه واذا رجعوا الیه فلابد من الاجتماع فانهم حینئذ
افترقوا کفروا نخرجوا من الامة فالاقرب لیس الا الاستقبال بالنظر الی زمان الحیوة ولا یرد
ما قیل علیه من انه لا فائدة فی هذه الاشارة فانه معجز من تلقاء اخباره بالغیب وسواء فیه
اکان فی الحیوة ام بعدها **قوله** توهم لا یستند له آه فانه لا ضرورة لنا ان نحمل علی الاصول
مطلقا ولا علی ما یشمل الفروع ایضا ولا علی الفروع فقط بل یجوز ان یکون المراد الافتراق
الی فرق افتراقا معتدا به بمعنی ان یکفر بعضهم او یفسق قریبا من الکفر ولا یحسن الاقتصار
علی الکفر علی ما قیل فان اهل السنة لا یکفرون الزیدیة مثلا علی انه حینئذ لا یصح التاویل
الآتی بقوله من حیث الاعتقاد ولدفع الشبهة فان اختیار التخلید ممکن فایثار التقیید
علی الاطلاق المفهوم من الحدیث فی غیر موضع **قوله** وقد یقال آه لا یقال لا فائدة فی
التعیین فی العدد المذکور لیس السبعون والسبعون تساویین حینئذ لان النبی صلی الله
علیه وسلم ناطق بالوحی ولا یبعد ان الوحی نزل لوصولهم الی ذلک العدد وسکت عن
غیره فی ذلک الوقت لمصلحة لا یعلمها الا هو **قوله** من حیث الاعتقاد آه فان قلت هذا
مخالف لما هو المفهوم من الحدیث لیس ما انا علیه واصحابی مطلقا وایضا ما القرینة علیه
قلت لما تواطأت النوامیس الالهیة والنبویة علی ان المؤمن لا یخلد فی النار
فلابد من التوفیق وذلک بالتقیید الدخول لا یصح لان الاستثناء لا یصح من الدخول المطلق
واما القرینة فقیل عدم استقامة المعنی ویجوز ان یکون القرینة مستفادة عن نسق الحدیث
تصویره انه قد تقرر فی موضعه ان الحکم المتعلق بمعنی الفعل یفید المعلولیة کقوله صلعم ان
ماعزا زنی فرجم وقد مر ان المراد الافتراق فی العقاید فی ستفترق امتی وعلیه اجماع اکثر اهل
العلم وایضا لو لم یرد الافتراق فی العقاید لازداد الفرق علی العدد المذکور وهو ظاهر فیفید
علیه الافتراق الی تلک الفرق للنجاة والهلاک فیخرج الحاصل ان افتراقهم فی العقاید ای
اخذ بعضهم عقیدة وبعضهم عقیدة اخری مخالفة للاولی موجب لاتصافهم بوصفین ای الهلاک
بالبواطل ونجاة الصواب الذی علیه النبی صلعم واصحابه رض فواحدة منهم علی عقاید النبی
واصحابه وههنا توجیه آخر وجیه انه لا یراد الحصر فی العدد کما مر من اسم ومثلا ویراد الافتراق

مطلقا سواء كان فى العقائد او الاعمال فتارك الصلوة فرقة و قطاع الطريق اخرى ويراد
الدخول مطلقا فالمعنى ان الامة ستفترقة الى الفرق الكثير كلهم داخلوا الجحيم الا واحدة منهم
وهم اولياء الله تعالى العارفون باسراره السالكون مسلك النبى صلعم وصحابه كثرهم الله تع
فان قلت ان المجانين وامثالهم داخلة الجنة وهم ليسوا على طريقة النبى صلعم واصحابه قلت
هم موضوعون عن الاحكام الدينية كما فى اكثر الخطابات فانها مرتفعة والمنشأ واحدا ويراد
الافتراق فى العقائد فنقول من هم على عقائد النبى صلى الله عليه سلم من مسائل التوحيد وكيفية
المعراج وغيرهما لعله لا يعصى فان مثل هذا الكامل يخاف ربه وينهى نفسه عن الهوى وان
عصى احيانا فعصيانه معفو ومغمور فى الاحسان وطغيانه مستور فى الغفران وعلى هذا
لا يبعد القول بان معصية الناجية مغفورة الا ان حزب الله هم الغالبون ويمكن
ان تحمل الافتراق على الافتراق فى الدار الآخرة بمعنى انه يفرق الله تعالى فى الآخرة الى
فرق بعضهم فى الاسافل وبعضهم فوقهم هكذا كلهم فى النار الا واحدة وهم مبرؤن عن النقائص
لكن الحديث المروى عن ابن عمر رض عنهما يابى عنه ولك ان تحمل ذلك على الافتراق
فى الدنيا وتحمل هذه اى فرق المسلمين على الآخرة ولا يخلو عن بعد هذا ولعل ما قال القراباغى من ان المراد
ان كل واحد من تلك الفرق داخلة النار الا واحدة فان كلها لا تدخل مبنى على ان الحكم
على المجموع قد يقارن الحكم على الافراد كما يقال هذه الجماعة تدخل الجنة فانه لا يمكن دخولها
الا بدخول جميع الاجزاء ولما كان النبى صلعم جعل الناس فرقا وحكم بان كل واحد من تلك
الفرق تدخل النار واستثنى واحدا ولا يمكن دخول الفرقة الا بدخول احادها فان الفرقة اسم
المجموع ودخول البعض دون البعض يابى عنه دخول المجموع لزم من ذلك عدم دخول الفرقة
الواحدة وهذا اما بان لا يدخل واحد من احادها وهو بعيد كما فى الشرح واما بان يدخل بعضها وهو
المتيقن فاندفع الايراد بما قيل من ان لفظ كل اذا اضيف الى المعرف المجموع لا يفيد شمول
الاجزاء وههنا رواية كلهم وكذا كلها فالحامل للضمير اما الفرقة او الفرق وعلى التقديرين
فالكل مضاف الى الجمع المعرف او المفرد المنكر وكلاهما لعموم الافراد كما يشهد به كتب النحو نعم
نظم الحديث بحسب التبادر الى الافهام لا يقتضى المعنى الذى افيد فيها قوله جمع صحب تبكين

العین کسفر جمع سافر ولم یقل جمع صاحب لان فاعلا لا یجمع علی افعال لکن جوزہ التفتازانی وغیرہ والمراد بالرؤیۃ فی صاحب اللقاء فیشمل الصاحب الاعمی قولہ طال صحبتہ اولا ہذا مذہب المحدثین والشافعیۃ واما الحنفیۃ فیشترطون عن الاصحاب طول الصحبۃ وہذا ظاہر فان المتبادر من الصحابی وصاحب فلان اختصاصہ بالصحبۃ ولذا لا یعد الوافدون فی الاصحاب عرفا ویؤید ذلک ایضا الحکم بعدالۃ الصحابۃ کلہم کما لا یخفی قولہ ما یتعلق آہ ای عقیدۃ وہی القضیۃ التی یتعلق بہا الاذعان ویتعلق الغرض العلمی الذی ہو حصولہا نفسہا فی القلب بنفس اعتقادہا فقط والمراد بہ المعنی المصدری فخرج الحاصل لعقیدۃ المرادۃ ہہنا عقیدۃ ما یتعلق الغرض العلمی بہا بنفس اعتقادہا بخلاف الشرائع فانہا عقاید لا یتعلق الغرض العلمی باعتقادہا فقط بل بالعمل ایضا قولہ وہم الاشاعرۃ ومن ہو فی طبقتہم کالماتریدیۃ فانہما لا یتخالفان الا فی بعض الفروع التی لا یفسق بہ احدہما الآخر فنجاۃ احدہما توجب نجاۃ الآخر قولہ کالمعتزلۃ آہ فانہم یفرطون فی متابعۃ العقل حتی جعلوا ما یقتضیہ عقولہم اصلا واجب الاتباع مع قطع النظر عن مطابقۃ الاحادیث النبویۃ والنوامیس الالٰہیۃ فان وافق الناموس فبہا والا اولوہ الی ما یشتہیہ عقولہم فان قلت بما عرف ذلک قد کانوا ادعوا ابطل ما ادعی اخیارہم قلنا عرف ذلک باستبعاداتہم العقاید التی ردتہا الشرائع النبویۃ التی لا یحتمل التاویل ثم تاویلاتہم ان تامل من لہ ادنی مسکۃ لاستبعدہا کالمیزان والصراط وغیرہما ولئن قالوا قد بذلنا الجہد بحسب لطاقۃ فادی الی ما ادی ومن طرق الکل ان العقل اذا عارض النقل یقدم لما قدمتم اکثر التاویلات علی اکثر النصوص لمعارضۃ العقل قیل لہم الامر علی خلاف ذلک فانکم لو بذلتم الجہد لما اعتقدتم بمجرد الاستبعاد الیس انکار الصراط منکم الا لاحالتکم عبور الانسان علی جرم دقیق من الشعر حدید من السیف مع ان قدرۃ اللہ غیر عاجزۃ عنہ فتامل وفی القرا باغیۃ نبی استرسالہم مع العقول علی مسالۃ الحسن والقبح العقلیین فالمعتزلۃ قالوا انہما للاشیاء بحسب نفس الامر بحیث لو لم یرد بہ الشرع کان حسنا ایضا وظاہر الشرع قد یخالف بحسنہ وقد یوافق والواجب الاتباع لما فی نفس الامر اتفاقا فربما یتوقفون فی اول الامر حتی یجدوا ما فی نفس الامر مخالفا لہ قیاسا ولونہ فان وجدوا سوء فقا فیہا وہذا

بظاهره فاسد لان الحسن والقبح العقليين في العمليات دون العقائد ولان الماتريدية
ايضاً يقولون بعقلية الحسن والقبح وهم من حزب الاشاعرة وكما يقال من اتباع نفس
الامر واجب لكل احد من الفرق وليس اتباع الشرع الشريف الا لان الشرع شبكة الواقع
ولهذا يقدم العقل على النقل عند الكل ولعل مراده ما مر فالمراد ان في تحصيل العقائد حسناً وقبحاً
فانهم افرطوا في تلك المسألة ولم يسلكوا طريقها وان قوله حتى يجدوا آه لمجرد استبعادهم فيرجع
الى ما حررناه وتحقيق قول القائل ان المعتزلة لما قالوا بالحسن والقبح العقليين في الفروع
وادعوا ان القبح في الافعال ملزوم لترتب العقاب انكروا الشفاعة للمذنبين والعفو و
اوجبوا على الله تعالى تعذيب المذنب لان اتباع نفس الامر ضروري وانفكاك الملزوم
عن اللازم ممتنع بالذات فيستحيل عليه تعالى فأولوا نصوص المغفرة والشفاعة مع كونها
نصوصاً مفسرة محكمة غير قابلة لتاويلاتهم واما نحن معشر الماتريدية فانا وان نقول
بالحسن والقبح العقليين لكن لا نقول بلزوم ترتب العقاب بل في القبح استحقاق ترتب
العقاب ان شاء عاقب وان شاء عفى بالشفاعة او بدونها والاخذ بالعدل والعفو
من الكرم فالقول بالحسن والقبح العقليين على ما يقوله المعتزلة يفضي الى فساد اكثر العقائد
الحقة ورد النصوص المفسرة بخلاف قولنا بعقلية الحسن والقبح فافهم فانه ملحق عزيز قوله
كالشيعة آه ما ادري ماذا اراد الشارح بهذا فان اراد ان الشيعة يتبعون معصومهم لانهم
مجدوديهم عند نفوسهم بقطع النظر عن ورود الشريعة وان كانت مطابقة لتجديدهم
لا لانهم من حملة شريعة نبيهم محمد صلى الله عليه وسلم فهذا افتراء بلا امتراء بل الشيعة حينئذ من
اخبث الكفرة فبالحقيقة وان ادعوا اتباع النبي عليه السلام فهم خارجون عنه وان اراد انهم يتبعونهم
لانهم عدول الامة حتى بلغوا العصمة فهم بالاتباع احق فهذا هو مطلوبهم فانكاره عليهم اما
لانهم ليسوا بعدول فوا ويلاه او لانهم عدول لكن لا يصح الاتباع فهذا كما ترى بل
نقول الاشاعرة والشيعة سيان في هذا الامر فانهم ما يتبعوا الشافعي رض الا لانه حامل الشريعة
الحقة عادلاً هذا على ما يقتضيه ظاهر العبارة واما بحسب الحقيقة فامره هين فلعل مقصوده
ان الشيعة لفرط شغفهم باعتقاد العصمة فهم يتبعون ما روي عنهم وان كان كذباً ولا ينظرون

الی کیفیۃ الروایۃ ولاجلہ یردون الاحادیث الصحاح فہم لیسترسلون معہم ویزعمون
ان اتباعہم شریعۃ ابیہم صلی اللہ علیہ وسلم کاتباع ابنیاء بنی اسرائیل شریعۃ موسی ع م
فتامل ویمکن تقریر کلام الش بان الشیعۃ لما رأوا العصمۃ فی الائمۃ جعلوا اقوالہم مثل قول الرسول
صلی اللہ علیہ وسلم وزعموا المخالفۃ اقوالہم ضلالا بل کفرا وان کان اقوالہم فی الفروع الاجتہادیۃ
حتی ضللوا الصحابۃ رضوان اللہ علیہم العیاذ باللہ وحکموا بعدم قبول مرویاتہم المبالغۃ حلہ التواتر
اذا لم یجیء الی اقوال الائمۃ واذا کان زعمہم ہذا لیسوا علی ما النبی علیہ السلام واصحابہ رض فہم خارجون
عن الفرقۃ الناجیۃ واما الاشعریۃ فانما یتبعون الشافعی لان الشافعی یروی الشریعۃ المحققۃ
عن الصحابۃ الناقلین عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فالشافعی وہم علی ما النبی واصحابہ
علیہ وہذا ظاہر جدا فافہم فانہ ملحق شریف قولہ فاستقرائی آہ یعنی ان الفرقۃ المغایرۃ ہی
التی علی طریقۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم والبواقی اہل البدع وطریقۃ النبی صلعم مغایرۃ
لطرق اہل البدع تلک المخالفۃ ولا یخلو ہذا الکلام عن دغدغۃ فان مناط النجاۃ ہو الحقیۃ
والصدق والمخالفۃ الکثیرۃ لسائر الفرق غیر مستلزمۃ للصدق فلیکن عشرون عقایدا حقۃ
والفرق متشارکۃ ومتخالفۃ فیہا وواحد منہم مخالف فی الکل فیکون ناریا بلا شبہۃ وربما یمکن
ان یکون الناریۃ بعقیدۃ واحدۃ فان خالف فرقۃ فیہا لم تخلص عن الناریۃ وان سلم
فلا نسلم انہم الشیعۃ الیس اہل التصوف الصافیۃ القلوب ہم المخالفۃ بجمیع تلک
الفرق ومن ہہنا ظہر ان ما سنح للفقراء غیۃ من ان مسلک تلک النجاۃ ہو التوسط بین
الافراط والتفریط ولیس الا مسلک الاشاعرۃ کمسألۃ الرؤیۃ فان المجسمۃ الزموا مع
الجسمیۃ والشیعۃ انکروا والاشاعرۃ اثبتوا مع التجرد الخ لا یخلو ایضا عن دغدغۃ الیس
مناط النجاۃ الصدق والحقیۃ والتوسط بین الطرفین لا یستلزم الصدق وقولہ تعالی
اعدلوا ہو اقرب للتقوی لا یدل علی ذلک فان العدل الاعتدال سیان والاعتدال لیس
یستلزم التوسط الحقیقی سلکہ فی الصراح العدل الشہادۃ الحسنۃ والمعدلۃ مثلہ وہو خلاف
الجور وتسویۃ شیء بخلاف جنسہ قولہ وکون الصفات لا ہی آہ ان اراد بالغیریۃ عدم العینیۃ
اصلا فباطل وان اراد عدم العینیۃ مفہوما لا مصداقا کما ہو مسلک الفلاسفۃ کالحمل البعض

قولہم علیہ فلعلہ مذہب المعتزلۃ وبعض اہل التشیع فاین المخالفۃ وان اراد الانفصال بمعنی ان الصفات لیست عین الذات بان یکون الذات والصفۃ متحدتان مفہوما ومصداقا ولا غیرہا ای لایکون منفصلۃ عن الذات بان تکون قایمۃ بنفسہا او قایمۃ بغیرہا کما زعموا فی قول المعتزلۃ فی صفۃ الکلام وعلیہ اقاویل ناصری الاشاعرۃ فخرج الحاصل الی الزیادۃ فہذا مذہب الشیعۃ فانہم قالوا ایضا بتلک العبارۃ وحملوا علی ہذا المعنی فلا مخالفۃ ایضا مع الکل قولہ اتفاق جمیع اہل الحل والعقد اراد بہم العلماء المجتہدین والا فاتفاق غیرہم لیس بداخل فی المصطلح وقع فی بعض النسخ فی عصر وہو الظاہر وما وقع فی اکثر النسخ مع زیادۃ الکل ففیہ خفاء الا عند من زعم انہ یستقر فی آخر اعصارہم اللہم الا ان یقال ان مذہب الاکثرین ان الاجماع حجۃ قطعیۃ فمن رای الاجماع لایخالفہ فیجب الاتفاق فی کل عصر وبعضہم قیدوا الحکم بالشرعی وبعضہم اطلقوا ارادوا حجیۃ الاجماع الواقع علی غیر الشرعی قولہ ولذلک نسبہ آہ یتبادر منہ التبادر الی ان اضافۃ الاجماع الی طایفۃ غیر ملایم وہذا کما تری والامر واضح قولہ ولما کانت الفلاسفۃ آہ ہذہ المسالۃ معرکۃ آراء العقلاء ولغموضہا نسبوا السہو الی الحکماء وہہنا وان وقعت فی البین لکن لاباس ان یفصل فی المسالۃ اجمالہا الشیء فنشتغل اولا بنقل عبارۃ الشیخ فی ہذا المقام ـــہ فان القول ما قالت حذام ثم ابلاغا او ردوا علی ہذا المرام ثم تحقیق ما علیہ الامر بالاحکام فنقول قال الشیخ فی الفصل الثانی من المقالۃ السادسۃ من الہیات الشفاء فہذا ہو المعنی الذی یسمی ابداعا عند الحکماء وہو تایس الشیء بعد لیس مطلقا فان المعلول فی نفسہ ان یکون لیسا ولہ من علتہ ان یکون ایسا والذی یکون للشیء فی نفسہ اقدم عند الذہن بالذات او بالزمان عن الذی یکون عن غیرہ فیکون ایسا بعد لیس بعدیۃ بالذات فان اطلق اسم الحدوث علی کل ما لہ ایس بعد لیس وان لم یکن بعدیۃ بالزمان کان المعلول محدثا وقال فی النمط الخامس من الاشارات ثم انت تعلم ان حال الشیء الذی یکون للشیء باعتبار ذاتہ متخلیا عن غیرہ قبل حالہ عن غیرہ قبلیۃ بالذات وکل موجود عن غیرہ یستحق العدم لو انفرد او لایکون لہ وجود اذا انفرد بل انما یکون لہ الوجود عن غیرہ فاذن لایکون لہ وجود قبل ان یکون لہ وجود

وهو الحدوث الذاتي وفيه شكوك متقاربة المأخذ منها ما اورده الامام واقتفاه الشيخ
ومن يحذو حذوه من المنع على ان للمعلول في نفسه ان يكون ليسا اليس المعلول به يحتاج
في كلا طرفيه الى العلة ومنها ما في القرابطية من لزوم اجتماع النقيضين فان العدم لما كان من
علل الوجود لان التقدم بالذات هو تقدم العلة على المعلول كما في الكتاب والعلة يجب وجودها
مع المعلول اجتمع العدم مع الوجود ومنها انه بعد تسليم ان المعلول يقتضي العدم يمنع تقدمه
بالذات على الوجود فان المعلول [illegible] ما يه بما قيل في القول المرجوع اليه ويشير اليه في الاشارات من ان ارتفاع
ما بالذات يستلزم ارتفاع الذات وهو يوجب ارتفاع الحال التي بالغير بخلاف هذه الحال يرد عليه
ان غاية الاستلزام وهو لا يستلزم التقدم وانما يستلزم ان يثبت سببية ما بالذات بحسبها
لما هو لها بحسب غيرها فهو اول المسألة ومنها انه كيف يتحقق علاقة العلية بين المتنافيين
وهما في غاية التباعد والضرورة تابى عن تصحيح العلية بين المتباعدين ومنها انه كيف يصح
تقدمه وهو ينافي التقدم ان كان هو السابق والا بدية ان كان هو اللاحق ومنها ما في الكتاب
من انتفائها بالبساطة عن العلة التامة راسا ومنها انه كيف يصح جعل الواجب
تعالى علة محضة هو غير مفتقرة الى شيء آخر هذه جملة الشكوك واذ قد صعب فيها الحرف
الاقوام عنه فجماعة زعموا اولا ان الحدوث الذاتي هو تاخر المعلول عن العلة ويشير اليه التجريد
واعترضوا عليه بان هذا لا يصلح توجيها لكلامهم ويكون انكار المتكلمين لفظيا وثانيا ان الحدوث
الذاتي المسبوقية بلا استحقاقية الوجود ولا خفاء في ان المعلول مسبوق به وهذا هو
القول المرجوع اليه وحاولوا بيانه على ما مر وهذا ايضا لا يخلو عن شبهة ومن الفضلاء من
زعم ان الوجود يحتاج الى مؤنة الايجاد للمعلول وجعله والعدم اذ هو انتفاء محض لا يحتاج
الى افاضته بل الذي يكفي فيه هو عدم تاثير الوجود في الوجود ولا مؤنة فللعدم احقية بهذا
الوجه وهو المعنى من تقدم العدم على الوجود وانت ان اخذت الفطانة بيدك لا يخفى عليك
ما فيه وتحقيق كلام الشيخ انه قد تقرر في موضعه ان الوجود زائد على الماهيات الممكنة فهو من العوارض
وكل عارض مسلوب عن مرتبة ذات المعروض بما هي هي فالوجود مسلوب عن الماهية سلبا بسيطا
لا عدوليا فانه ايضا من العوارض وسلب الوجود هو العدم فالماهية معدومة بحسب ذاتها

واذا لم یکن لہا الوجود فی ذاتہا فیقبل الوجود من الغیر فلا یقبل الوجود الا بعد ان تکون معدومۃ
فی مرتبۃ ذاتہا وہذا نحو من القبلیۃ وہو الحدوث الذاتی فثبت المطلوب والیہ اشار المحقق
فی شرح الاشارات بعد ما شرح قول الاشارات ولفظہا ولا یکون لہ وجود آہ فی قول الشیخ
لیس بمعنے العدول حتی یکون معناہ انہ ثبت لہ ان لا یکون لہ وجود بل ہو بمعنے السلب
فان الفعل لا یعطف علی الاسم وتقریر الکلام کل موجود عن غیرہ فلیس بمعد الوجود لو انفردت
ماہیتہ ولا ینفعہ ما قال المحاکم فی ہذا المقام وقولہ لا یکون لہ وجود لیس عطفا علی العدم
بل علی قولہ یستحق ومعناہ سلب استحقاق للوجود لا استحقاق اللا وجود من این یستخرج
ویستخرج من کلام المحاکم علی تقریر اثبات اللا استحقاقیۃ ان فی الکلام استدراکا فان حاصل
الکلام ان الممکن لما لم یکن بحسب ذاتہ موجودا ولو کان کذلک کان واجبا بذاتہ بہت فہو
من الغیر یکون موجودا فالعدم بمعنے السلب مقدم لان الشیٔ لا یقبل الاثر الا بعد ان لا یکون
فی ذاتہ وباقی المقدمات مستدرک ولیس کذلک فان العدم ربما یستعمل فی
العدول ولا یکون لہ وجود نص فی السلب فلو کان یقتصر علی العدم لا یرد ما اورد
فافہم السلب یا ثرا الی ان المطلوب ثبات تقدم السلب فلو سکت بہ عبرت عنہ او
بالعدم کانہ قیل بای شیٔ سکت عبر والمدعی ذلک لو کان عطف علی العدم لما افادت
العبارۃ ہذا المعنے نصا وعلی ہذا فیہ الیسر تتمیم مسلک للا استحقاقیۃ وہذان الطریقان
متساویا الاقدام صحۃ ان اخذا علی طریق السلب البسیط وفسادا ان اخذا علی العدول
فان قیل ظاہر ان اللا استحقاقیۃ ہو الامکان وہو مقدم علی الوجود قلنا ان ارید العدول
فغیر مسلم وان ارید السلب فہما ہذا وبعد فی الکلام کلام بوجوہ الاول ما یستنبط مما اورد
الشیخ فی الحواشی القدیمۃ بعدما وجہ الحدوث الذاتی من نفسہ بما حاصلہ ان العلۃ متقدمۃ
علی المعلول ولا یکون المعلول فی مرتبتہا فالمعلول اذ لیس فی مرتبتہا فسلبہ ثابت فی المرتبۃ
من ان تاخیر المعلول عن مرتبۃ لا یستلزم الا سلب وجودہ عن المرتبۃ علی طریق نفی المقید لا سلب
وجودہ المتصف بکونہ فی المرتبۃ فان حاصل الاول یرجع الی خلو المرتبۃ عن الوجود
والعدم بمعنے انہ لیس شیئا منہما ہذا تلخیص کلامہ والجواب عنہ ظاہر مما مر ولا باس بان نعید

تفصیلا فاستمع انّا اذا قلنا زید انسان فی مرتبۃ ذاتہ او حیوان وقلنا لیس بضاحک فی
ذاتہ کان صادقا من غیر ان یرجع الی ان زیدا نفس الانسان او ان الحیوان جزءہ لیس
الحمل الاولی امرا واقعیا فالمعنی ان زیدا انسان فی حد ذاتہ فی الواقع ولیس بضاحک
فی ذاتہ کما ان سلب الضحک منہ فی زمان امر واقعی وعدم لہ فی الزمان فی نفس الامر کذلک
سلب الضحک فی المرتبۃ کذلک سلب الوجودات کلہا شاکلۃ سلب الضحک فالعدم متقدم
ثم لا یخلو الکلام عن دغدغۃ لان المسلوب فی سلب الوجود فی المرتبۃ الوجود المقید بکونہ
فی المرتبۃ ولیس سلب الوجود المطلق متحققا فی المرتبۃ وہذا نحو خاص من الوجود
وسلب النحو الخاص من الوجود لیس من الحدوث فی شیء لان ہذا النحو من الوجود
اعنی الوجود فی المرتبۃ محال علی الممکن وہو المسلوب ابدا کما ان الوجود فی المکان
مسلوب عنہ تعالی ابدا لاستحالتہ فسلب الوجود المقید بقید لیس من الحدوث فی شیء
واما تقدم ہذا السلب علی الوجودیۃ فلم یقم علیہ دلیل ولا یظہر بین سلب الوجود المقید
بکونہ فی المرتبۃ عن الممکن وبین السلب الوجود المکانی عن الواجب تعالی شانہ فرقا
فلا یلزم منہ الحدوث وکما ان الوجود فی المرتبۃ مسلوب ازلا وابدا عن الممکن کذلک
العدم المقید بکونہ فی المرتبۃ مسلوب عنہ ازلا وابدا فاعتبار احد السلبین و
مقدما دون الآخر ثم الحکم باعتبار احد السلبین بالحدوث تحکم قلیل الجدوی لان مسلوب
جمیع العوارض لہذا الوجہ سواسیۃ فافہم فانہ ملحق دقیق ثم قال لیس للممکن فی المرتبۃ الا
امکان سلب الوجود وہو العدم فلہ فی ہذہ المرتبۃ العدم بالامکان فان اکتفی فی الحدوث
الذاتی بہذا المعنی ثم والا لا وانت تما عرفت سابقا تعلم حالہ علی ان القول بتقدم
العدم بحسب الامکان دون الوجود تحکم فان الوجود والعدم سیان فی ہذا الامر قال
الثانی ان مدار الاستدلال علی امتناع ارتفاع النقیضین وانتفاءہ فی المرتبۃ غیر مسلم فان
الماہیۃ لیست بموجودۃ ولا معدومۃ والجواب عنہ ایضا ظاہر فانہ لیس من عجز العقل ان
یستصح ان الماہیۃ موجودۃ من حیث ہی ولیست بموجودۃ من تلک الحیثیۃ کاذبان و
ما اوردت من المستند فقد عرفت حالہ آنفا الثالث ان ارید بہذا النحو من التقدم بالذات

الذی یدور علی السنۃ جملۃ اسفار الفلاسفۃ وہو تقدم العلۃ سواء کانت تامۃ او ناقصۃ فلاینتج
المطلوب ولو سلم فاکثر الاعدادات جایدۃ وان ارید نحو آخر فیختل حصرہم فی الخمس کما ہو المشہور
او فی السبع کما ہو من عندہ علم الکتاب کتاب اسرار الصواب والجواب باختیار الشق الثانی
والتزام عدم الانحصار کما قالوا فی تقدم المعروض علی العارض فلیکن ہذا آخر ما یتعلق بہذا المقام
وان کان بقی فی زوایا خبایا والتفصیل موکول علی الکتب المفصلۃ وان وقع منہ من الاعادۃ
فلا باس فانہ لا یخلو عن الافادۃ ثم المقام لا یخلو عن دغدغۃ وقلق فان خلاصۃ ما حقق ان
الوجود فی المرتبۃ مسلوب وہذہ العبارۃ یطلق فی الموضعین فی تنزہ الماہیۃ عن الاغیار ویقولون
الوجود فی المرتبۃ وکذا العوارض الأخر مسلوبۃ عن الماہیۃ من حیث ہی وفی تاخر المعلول
عن العلۃ فیقولون وجود المعلول منتف فی مرتبۃ العلۃ وہذان السلبان حکایتان فی الذہن
وما حکی عنہ الاول عدم العینیۃ والجزئیۃ للماہیۃ وما حکی عنہ الثانی التابعیۃ فی الوجود فان
مرتبۃ العلۃ المتبوعیۃ والاستغناء والمعلول لیس وجودہ فی تلک المرتبۃ واذا عرفت ہذا
فنقول ماذا ارادوا بتقدم سلب الوجود فی المرتبۃ ان ارادوا تقدم ہذہ الحکایۃ فظاہر ان
الحکایۃ لیس فی شیئ وان ارادوا مصداق ہذہ الحکایۃ فالمصداق سلب العینیۃ والجزئیۃ
فی السلب الاول او تحقق التابعیۃ وانتفاء الاستغناء فی السلب الثانی وتقدم ہذین المصداقین
لیس من الحدوث فی شیئ فان سلب العینیۃ والجزئیۃ کما یکون للوجود یکون لسائر العوارض
وایضا الوجود فی المرتبۃ کما انہ مسلوب عن ماہیۃ الممکن کذلک الوجود فی مرتبۃ العارض
مسلوب عن الواجب ومصداقہ العینیۃ فہذہ السلوب حاکیۃ عن العینیۃ وایضا مطالبۃ
اثبات تقدم ہذہ السلوب باق کما کان وایضا المتکلم لا ینکر تحقق ہذا السلب وانما ینکر
تقدم العدم بالذات فیؤل النزاع الی النزاع فی اللفظ فافہم فانہ ملحق عزیز قولہ بعدیۃ
زمانیۃ آہ اراد بہا بعدیۃ لا یجتمع بہا المتقدم مع المتاخر بالنظر الیہا فیشمل المعد واجزاء
الزمان ولا ینافی سبقۃ المعد سبقا ذاتیا ہذا السبق فانہ یجوز ان یکون لشیئ واحد بالنظر
الی آخر سبقان وما وقع من شارح التجرید من النقض بسبق المعد کما قال لو کان ما ذکر فی
تعریف السبق الزمانی لاختل بالمعد لا توجہ لہ لما یفہم من ظاہر العبارۃ وہو ان یکون المتقدم

فی زمان سابق لیرد ان وجود الزمان مع عدم العالم کیف یصح وہو من العالم و ما قیل
ان کون العدم فی زمان سابق لا یستلزم وجود الزمان لجواز ان یکون موہوما کما ہو مذہب
المتکلمین صحیح ان قالوا بالوہمیۃ وہمیۃ انیاب الاغوال وان کان انتزاعیا من المعدومات
الخارجیۃ ففی صحتہ نوع خفاء فانہ ینتقل الکلام الی مبدء انتزاعہ وتمام الکلام یطلب من مبحث
الزمان ان ساعدنا الوقت نفصلہ ان شاء اللہ تعالی تفصیلا **قولہ** کما ہو المتبادر آہ اراد بالتبادر
سبق الذہن سرعۃ فی اول الامر سواء کان بحسب الوضع او بحسب القرائن فلا یرد ان
البعد موضوع لہذہ البعدیۃ نفسہ فاین التبادر وما فی القرا باغیۃ لا یخلو عن شیٔ وفیما ذکرنا
کفایۃ **قولہ** فان المعنی الاول آہ ہذا اصطلاح مخصوص بہم لم یتفوہ بہ من سواہم فلا یتبادر الیہ
الذہن فی عبارۃ الملیین والی انہ مجرد اصطلاح منہم اشار الشیخ بقولہ فان اطلق اسم الحدوث
علی ہذا المعنی آہ وقیل فی کلام الشارح اشارۃ الی انہ لا یترتب علی ہذا الاصطلاح کثیر فائدۃ
وقد مر ان ہذا الحدوث ہو الذی یکشف عن ماہیۃ الامکان فہذا اصطلاح منہم کسائر اصطلاحاتہم
نفائدتہ فائدتہا **قولہ** والمخالف فی ہذا الحکم ہم الفلاسفۃ آہ قد فہم منہ الحصر ویفہم من عبارۃ
اہل التصوف الذین ہم من فحول المسلمین ومن اہل الاسلام القدم قال المعلم الثانی فی رسالتہ
الجمع بین الرائین ان ارسطو وافلاطون سیان فی الرد علی القدم ومتساویین فی
القول بالحدوث ولم یرد بہ الذاتی فان الحدوث الذاتی متفق علیہ بین ارسطو وافلاطون
ولم یقع اذ ما نسبتہ الا مکانسا الی احد من الفلاسفۃ فائدۃ اثبات الاتفاق بین الرائین رای
افلاطون وارسطو والتشنیع علی من زعم الخلاف بینہما وان اردت فیما قلنا فلیرجع الی
تلک الرسالۃ واعلم انہ قد تواتر نقل القدم عن ارسطو واشیاعہ وما نقل المعلم الثانی فقد عرفت
ان کلام المعلم الاول مضطرب والذی یظہر من تتبع کلمات الفلاسفۃ ان کلہم قائلون بقدم
العالم ثم قد نسب فی قدیم الزمان الی ارسطو القول بالقدم الذاتی للعالم واستغنائہ عن
الصانع فردہ المعلم الثانی فی تلک الرسالۃ والکلام المنقول فی تلک الرسالۃ لعلہ نص
فی اثبات الاتفاق بینہما فی الحدوث الذاتی للعالم وفاقۃ العالم الی الصانع فافہم انہ ملحق شریف
قولہ الظاہر من کلامہم آہ لان الاجسام سوی الفلکیات منحصرۃ فی بسائط العناصر ومرکباتہا

فلو لم یکن البسائط قدیمۃ بانواعہا لکان زمان فیہ لم یوجد عنصر من العناصر الاربعۃ او یوجد
منہا بعض دون آخر فیلزم علی ہذا ترکیب المرکبات وہی من القدیم من اقل من اربعۃ ہف و
علی الاول فلا یخلو ہو اما من ان یکون خالیۃ عن الصور النوعیۃ وہو خلف عندہم او یکون
حالۃ فیہا صورۃ اخری غیر الاربعۃ وہو مفض الی عدم الانحصار فی العناصر الاربعۃ فلابد
من بقاء ہذہ الصور فاما باشخاصہا فیکون المرکبات من الاشخاص القدیمۃ من العناصر ولابد من
الفصل والفصل مبطل فیجری العدم علی القدیم واما بانواعہا وہو المطلوب **قولہ** فقال مصنف
ذلک الکتاب آہ قال بعض ناظری کلامہ یجوز ان یکون المراد بافلاطون افلاطون القبط
وہو فرعون کیف وافلاطون قدوۃ المعلم الاول فلا یناسب النکارۃ ولا یخفی ان امرہ غیر مشتہر
بالفلسفۃ والافلاطونیۃ فکیف یشتہر بہا وانہ یدعی الالوہیۃ ویحرص الناس علی الاضلال و
یسعی فی اعدام حکیم لا شبہۃ فی حکمتہ عندہ ایضا والنکارۃ ربما یستعمل للتعظیم کما قرر فی غیر
ہذا الفن وایضا ربما یستعمل لتضعیف قولہ **قولہ** وقدم البعد المجرد آہ قال الشیخ فی الفصل
الثانی من المقالۃ السابعۃ من الٰہیات الشفاء واما التعلیمیات فانہا عند ہٰی افلاطون
معان بین الصور والمادیات فانہا وان فارقت بنفسہ الحد فلیس یجوز عندہ ان یکون بعد قائم
لا فی مادۃ واعترض الشیخ علیہ بوجہین الاول ان کل بعد فہو مجرد عندہ عن المادۃ فانہ لا مادۃ
عندہ والجواب عنہ ظاہر فان مفہوم المادۃ ومصداقہا متفق علیہ بین الفریقین فان مفہومہا
الحامل لحدوث المقبولات ولا اختفار فی ان الجسم الذی ہو الصورۃ حامل لحدوث الاتصال
والانفصال وغیرہما من العوارض المادیۃ بل عند المتکلمین المادۃ بہذا المعنی ایضا ثابتۃ لان الجسم الذی
ہو الجواہر الفردۃ عندہم حامل للحوادث کالحرکۃ والسکون والمیل مثلا لکن الفرق ان الامکان الاستعدادی
لابد ان یکون موجودا فی الخارج عند الفلاسفۃ دون المتکلمین وان المادۃ لازمۃ لکل حادث
عندہم دون المتکلمین وقد یفسر بالاصل الذی یبقی بعد طریان الاتصال والانفصال وہذا
ایضا متفق علیہ بل الذی انکر علیہ ہو المادۃ بمعنی الہیولی ای الجوہر الذی فی ذاتہ لیس متصلا ولا منفصلا
فی حد ذاتہ وباق فی حالتی الاتصال والانفصال واما البعد المجرد الذی نسب الیہ فہو لیس بمادی
فانہ لا یقبل الفصل والوصل ولا الحرارۃ والبرودۃ وغیر ذلک من العوارض المادیۃ فان قیل انہ قد

غیاث الدین المنصور ۱۲ ؎

اتصف بكونه مكانا للجسم وهذه حال مادية وقد تبدلت عند خروج الجسم عنه ودخوله عنه فيكون ماديا
بالمعنى الذى مر قلنا هذا بالحقيقة حال المتمكن كالوضع للجسم بالنسبة الى الآخر وتحرك ذلك الآخر
فيتبدل وضعه وذو الوضع بحاله وكذا نسبتها بالنسبة الى الافلاك فالاوضاع الحقيقة احوال
الفلك كذلك البعد المجرد بالنسبة الى المتمكنات قال وبهذا اندفع شبهة اخرى يا ثمل الاولى
ان القول بالبعد المجرد لا اختصاص له بافلاطون بل كل جسم فهو مجرد فكل بعد مجرد والثانى ان قول
الشيخ مناف لما تقرر فى الكتب الكلامية من نسبة القول بالبعد المجرد اليه وقال من عنده علم الكتاب
كتاب اسرار الصواب ان الخطار وقع من المترجمين فالقول المتلقى بالقبول هو انه لا يقول به
فالنقل الذى وقع فى الكتب الكلامية لا يضر الشيخ اذ هو اعلى من ان يعارضه غيره ويمكن ان
يقال ان الشيخ اورد هذا الكلام فى تفصيل المذاهب فى المثل فقال ظن قوم ان القسمة تقتضى وجود
شيأين فى كل شئ كانسانين فى معنى الانسانية انسان فاسد محسوس وانسان معقول مفارق
ابدى لا يتغير وجعلوا لكل واحد منهما وجودا فسموا الوجود المفارق وجودا مثاليا وكان المعروف
بافلاطون ومعلمه سقراط يفرطان فى هذا الراى ويقولان ان الانسانية معنى واحد يشترك فيه الاشخاص
ويبقى مع بطلانها وقوم آخرون لم يروا لهذه الصور مفارقة بل لمباديها واما افلاطون فاكثر
ميله الى ان الصورة مفارقة واما التعليميات فانها عنده معان بين الصور والماديات آه
هذا كلامه بعد التلخيص فمقصوده آه بيان ان افلاطون مائل الى الصور المفارقة واراد بالصور
صور الجواهر وبالتعليميات ما هو من شعب موضوع الهندسة والهياة فيكون مراده بالبعد فى قوله
فلا يكون بعد آه الابعاد التعليمية فلا منافاة وآه ان مزعوم الشيخ ان افلاطون قائل بالمادية المجردة
كما يفصح عنه كلامه وصرح به بعض المهرة والقدماء كانوا يقولون بعالم المثال وعالم المثال ابعاد
قائمة لا فى مادة فنفى هذا القيام فعلى هذا لا منافاة ايضا قال فان قيل تمسك افلاطون فى
ذلك النفى للتعليميات جار فى البعد المجرد فان حاصله ان البعد التعليمى اما غير متناه وهو باطل
او متناه وهو يستلزم التشكل وهو بعد الانفصال الموجب للمادية فانه عارض من خارج لا للنفس
طبيعته قلنا لا يبعد له ان يقول ان البعد المجرد هو الموجود الذى هو المكان يقتضى التشكل
لذاته وذاته منحصرة فى فرد وهو مكان كرات العالم ومخالف بالطبع للابعاد الاخر او نقول انه

وان کان بعدا مجردا لکنہ مقارن للمادۃ فیحسبہا ینفعل کالنفوس المجردۃ والاول اوجہ قولہ لذلک لم یعد آہ یرید ان التوقف فی الاصول التی اہتمت لیس من شان الحکیم بل یلزمہ الاذعان باحد الطرفین ولا یرد الشک فی کائنات الجو ولا یرد ایضا التردد فی تعیین اعداد العقول فانہ قال المحقق فی شرح الاشارات ان الشیخ غیر جازم بہذا العدد لانہا لیسا من المہمات وایضا لیس فی الطاقۃ الانسانیۃ معرفۃ الکائنات فی الاستقبال فانہ کیف یعین ان سبب لم عدلیس الا ہذا ویمکن ان یکون مدار عدم دخولہ فی الحکما وانہ ینکر الحدوث الذاتی للعالم وحاجتہ الی الصانع فعلی ہذا لا یناسب نقل توقفہ ہہنا ومن الناس من زعم ان مدار خروجہ عن الحکما رہو التوقف فی الاصول لا نفس التوقف من حیث انہ متعلق بالاصول بل من حیث انہ غیر موصل الی الاصول فوقع معترضا بایراد ان القدم من الاصول واذا کان التوقف فیہ مضرا للحکمۃ فصریح المخالفۃ احری بان یضرہا فیلزم ان لا یعد افلاطون من الحکما رو ربما یجاب بان افلاطون انما عد من الحکما رلکونہ منقولا عنہ القدم کقدم النفوس والبعد المجرد ونقل الحدوث یحتمل التوفیق بحملہ علی الحدوث الذاتی وہذا فی خفاء فان الکلام لیس بمخصوص بافلاطون بل یجری مع الاساطین السبعۃ وقد نقل المہرۃ کصاحب الملل والنحل والمعلم الثانی الحدوث الزمانی وقد شاع من المتاخرین ذلک حدیث قدم النفوس یوجد فی کتب المتاخرین واما القدماء فلم ینقلوا ذلک عنہم قولہ استدل الفلاسفۃ علی مذہبہم آہ وہو قدم العالم والتفصیل الذی مر من الشارح فیطلب من المطولات التی تکفلت باثباتہ وانما قلنا انہ لم یرد التفصیل لان الدلیل غیر منطبق علیہ وتفصیل الدلیل ان العالم موجود کالافلاک مثلا فلا یخلو من ان العلۃ التامۃ ای ما یحتاج الیہ فی خروجہ عن کتم العدم الی ساحۃ الوجود ولا ینتظر الی خارج عنہ موجود فی الازل فالمعلول کذلک لامتناع تخلف المعلول عن العلۃ التامۃ او غیر موجود فلا یخلو اما ان لا یکون تحقق فیما لا یزال فقد وجد المعلول مع عدم العلۃ او موجود فیہ فینتقل الکلام الیہ فہو اما مفض الی التسلسل او المطلوب ومن الناس من قال علی تقدیر عدم وجدان العلۃ التامۃ فیما لا یزال یلزم التخلف ایضا وخفاؤہ غیر خفی لما یقال انما یصح لو کان شئ کافیا فی وجود المعلول وقد فرض ان العلۃ التامۃ غیر موجودۃ فی الازل والا لا یزال ولیس بمعدان یوجہ بان فقدان جمیع ما لا بد منہ اما ان لا یکون شئ

سه المعروف بالخيالي ١٢

سه المجيب البا[illegible] ١٢

من علل المعلول المفروض بان لو قطع النظر عن الكل موجودة فالمعلول وجد بنفسه فيكون واجبا وقد فرض عالماً هذا خلف
فان قيل ان الواجب هو القديم قلنا ان ما وجد من غير احتياج فی وجوده او ذاته علی قولی الجعل
البسيط والمركب ای شیء هو الواجب ولكن الوجوب مستلزم للسرمدية ولذلك قد يفسر فيلزم
خلف آخر وهو قدم الحادث وآما ان يكون بعضها موجودة وبعضها معدومة فبالنظر الی الفرض
لزم ما لزم وبالنظر الی ان المعلول وجد بطلان ذلك البعض من العلل لم يفتقر الی الغير يكون هو العلة التامة فيلزم التخلف
وهو المدعی وهذا الاحتمال واقعی واما الاحتمال الاول فلا يتفوه به احد فان الواجب تعالى
موجود بلا مرية فلا شبهة لاحد فی كونه دخيلا فی وجود المعلول قيل عليه ان اريد بالحدوث الوجود
بعد العدم فيختار انه لم يحدث المعلول بحدوث العلة التامة والمستند سيجیء فی الشق الثانی
وان اريد التجدد مطلقا فيختار ان العلة حادث ولا يلزم المحذور قوله يلزم التسلسل
قلنا مسلم قوله باطل قلنا غير مسلم فان التسلسل المستحيل هو التسلسل فی الموجودات المرتبة معا ولا يلزم
ذلك فانه يجوز ان يكون ذلك الامر المتجدد امرا اعتباريا والتسلسل فی الاعتباريات غير ظاهر
البطلان وسيجیء من الشارح ما يكفی لدفع هذه الشبهة عنقريب قوله وانت خبير بانه لو جعل الامر
الحادث آه تحريره ان المقدمات مسلمة غير منتجة للمطلوب فانه يجوز ان يكون العلل الحادثة
كلها حوادث متعاقبة فلو جعل علة كل حادث حادثا وكذا علته وهكذا فلا يلزم التسلسل الا فی المتعاقبات
وهو غير خلف وما قيل ان العبارة مختلة لا يظهر له وجه فعلی هذا يكون منعا لتمام التقريب ويحتمل ان يكون
مناقضة تصويرها ان قولكم يلزم التسلسل ان اردتم به مطلق التسلسل اعم من ان يكون احادها
مجتمعة ام لا فالملازمة مسلمة وبطلان التالی ممنوع وان اردتم الاخص اعنی ما يكون احاده مجتمعة
فبطلان التالی واضح لكن الملازمة ممنوع فان قيل هذا دخل صحيح عند الشارح علی الدليل وبعض
الدخول التی سياتی من البواطل فلم لم يجعل هذا من وجوه الاجوبة قلنا هذا الوجه والثالث
متقاربان لكن الثالث نقض وهذا ما عرفت والنقض بالآخر يؤل اليه كما ستسمع ان شاء الله
تعالى من الشارح ولذلك لم يعده من وجوه الاجوبة فان قيل فما الفائدة فی ايراده علیحدة
اما كان يكفی الثالث قلنا نعم وفائدة الايماء الی ان هذا دخل مغاير وايضا هذا غير رافع للدليل
بوجه لا يصدر المتكلم اعلم ان الشارح قد قرر ابطال تسلسل العلل الفاعلية بانه لو تسلسل الفواعل

لم یجب واحد منها لا بالذات ولا بالغیر لان عدم کل واحد منها مع وجود فاعله وان استحال
لکن عدم الفواعل مع المعلولات جایز واذا جاز ہذا النحو من العدم علی کل واحد منها لم یصر
شیٔ منه واجبا لان الواجب ما یستحیل علیه جمیع انحاء العدم واذا لم یکن واجبا لم یکن موجودا
لان الوجود من دون الوجوب باطل والا لزم الرجحان بلا مرجح فاورد علیه الفاضل
میرزاجان انه اذا تم ہذا یلزم بطلان سلسلة المعدات التی یقول بها الفلاسفة من ربط الحادث بالقدیم
لانه لیس فی سلسلة المعدات علة کاملة تامة لواحد من المعدات ولا الواجب علة تامة لواحد من احادها فیجوز انعدام السلسلة بأسرها فلا یکون
شیٔ من المعدات واجبا فلا یوجد اصلا واذا عطف ہذا الکلام لزم العدم الشخصی بان یقال لو لم یوجد
علة تامة لممکن ما فیوجد فیما لا یزال ویلزم التسلسل والتسلسل اما تسلسل المجتمعات وہو باطل
اتفاقا او تسلسل المعدات وہو ایضا باطل والا لزم وجود احادها من دون الوجوب واذا بطل
التسلسل بالنحوین لزم وجود العلة التامة فی الازل وتم المطلوب واجاب میرزاجان عن ایراده
بان القدر المشترک بین المعدات یجوز ان یکون معلولا للواجب القدیم ویجب منه یمتنع
انتفاء احاد سلسلة المعدات راسا واما انعدام واحد مع وجود واحد فیمتنع بوجود کل مع الواجب
فلزم وجوب جمیع احاد السلسلة للمعدات وہذا بخلاف سلسلة الفواعل الغیر المتناہیة لانه لیس
ہہنا فاعل للقدر المشترک حتی یصیر واجبا به فہذا الجواب من میرزاجان یصیر جوابا عن ہذا الوجه المذکور لاثبات القدم الشخصی
فافہم واحفظ فانه ملحوظ عندی ولقائل ان یقول متمسکنا غیر متمسک به لاثبات قدم العالم بالشخص بل لنا مطلبان
الاول ان الواقع ما خلا عن العلم ای عالم کان والثانی عدم خلوه عن بعض اشخاصها اما الثانی فبادلة اخری
کما قلنا ان الواجب قدیم فمعلومه الذی یکفی فیه الواجب لیس الا قدیما واما الاول فمطلوب بہذا الدلیل المذکور
وثابت به تلخیصه ان الحدوث مفض الی التسلسل وہو اما متعاقب الاحاد وہو المطلوب
واما مجتمع الاحاد وہو باطل والقدر المشترک ثابت قدیم ولکن الظاہر ما زعمه المحشی من فحوای
کلام الخصوم ویحتمل ان لا یکون ہذا الکلام من الشارح دخلا علی الدلیل بل تعیین الواقع وتصویره
ظاہر ولکن قوله عنقریب ودعوی ان المعدات وکذا دعوی کون المعدات آه یابی عنه وبالجملة
فحوی الکلام آب عنه کما لا یخفی **قوله** فیجب لا یلزم الا ازلیة جنس ہذا المعد ونحوه آه فان تلک
المعدات لما لم یجتمع لم یلزم قدم الاشخاص فتلک المعدات متماثلة او متجانسة او مشترکة فی

عرض ولا اقل من الموجود والممکن وکان الالیق فی العبارة الا ازلیة النوع او الجنس ونحوه
فان ادراج النوع فی نحو الجنس مما لا یتبادر الیہ الذہن لکن وقوع المتجانسات متعاقبة الی
غیر النہایة فی اول الامر اظہر فان الاعم اکثر وجودا وما قیل من حمل النحو علی الذاتی لا اعم من
الذاتی والعرضی متمسکا بانہ لا یلزم من عدم تناہی المعدات عرض مشترک بینہا ثم الاعتراض بمنع لزوم
اشتراک تلک المعدات فی ذاتی بجواز ان یکون کل واحد من فرد الماہیة بسیطة منحصرة فی ذلک
الفرد لا یخفی سقوطہ قولہ ودعوی ان تلک المعدات آہ اشارة الی اثبات المقدمة الممنوعة ان کان
الایراد منعا علی احدی المقدمتین وان کان منعا للتقریب فالی اثبات تمامہ باقامة الدلیل
علی ذلک تحریرہ ان التسلسل اما مجتمع الآحاد فیہا دا اما متعاقبہا وتعاقب الحوادث لا یرتبط الا
بقدم متحرک شخصی ادا الی ابطال سند المساوی فان المسند ہو جواز التعاقب بما حصل ثابت
وہو باطل وحکم الشارح بان ہذا الاثبات من غیر برہان علیہ قیل فی بیانہ ان ملاک الدعوی انما
یصح لو ثبت انحصار المعدات فی الاوضاع الفلکیة وہو مما لم یقم علیہ دلیل ہذا کلامہ وفیہ انہ کلا بل
لا یتوقف الا علی انہ لا بد فی ربط الحادث بالقدیم من حرکة سرمدیة وہی لا یمکن وجودہا الا بقیامہا
بمحلہا ومحلہا وہو المتحرک قدیم والیہ یشیر الشارح بقولہ وبالجملة قدم المتحرک بتلک الحرکة لکن زعموا
بینات لا حت لہم ان الحرکة السرمدیة لا توجد فی عالم العناصر قالوا لبقیامہا بالافلاک ولعلہ اراد بانحصار المعدات
فی الاوضاع الفلکیة الانحصار فی زعمہم ہذا مجمل القول وتفصیلہ علی ما قالوا فی مبحث
الزمان وسرمدیة ہہنا ان المعدات بعضہا یتقدم علی بعض تقدما لا یجامع المتقدم
المتاخر بالنظر الیہ فلا بد من وجود زمان فان ہذا التقدم ہو الزمانی ویرد علیہ من قبل المتکلم
انہ ان ارید بالتقدم الزمانی ان یکون ظرف التقدم ہو الزمان بان یکون احدہما فی جزء متقدم
والآخر فی جزء متاخر فلا نسلم انہ تقدم زمانی بل الزمان عندنا موہوم محض وتقدم الحوادث
بعضہا علی بعض کتقدم اجزاء الزمان عند قائلیہ فی انہ لا یحتاج الی واسطة وان ارید کون
احد الامرین لا یجامع الآخر مطلقا فنسلم لکن لا نسلم استلزامہ وجود الزمان کما قدمر والجواب
عنہ انہ لا شبہة ان الحوادث علی تقدیر تعاقبہا کما فرض لکل منہا تقدم وہذا التقدم من
الاحوال الواقعیة فمعروضہ اما تلک الحوادث بلا واسطة فی العروض فہی الزمان اذ لا نعنی بالزمان

الا هذا واما غيرها فهو الزمان ولا يتسلسل فانه يلزم تسلسل المجتمعات كما هو ظاهر ولان البديهة شاهدة بامتناع تحقق ما بالعرض بدون تحقق ما بالذات كما سينكشف في مستقبل القول ان شاء الله فيما بعد انشاء الله تعالى فان قيل سلمنا ذلك ولكن لا نسلم وجود حقيقة الزمان في الخارج واليه اشير في القرابا غية بقوله اشارة الى منع انية الزمان قلنا ليس ههنا اثبات وجوده في الخارج بل يكفينا اثبات انه امر واقعي فانه لو كان كانياب الاغوال فالمعروض بالحقيقة تلك الحوادث وليس في البداهة الاجلى من الياقوت حين يقال انه المعروض للتقدم والتاخر المذكورين بالنظر الى نفوس ابعاضها ثم نقول ذلك الامر كم لانه من الجائز ان يفرض حركة لا خفاء في تقدم بعض اجزائها على بعض وهي منقسم لا الى نهاية والا لزم الجاهر الفرد وذلك الامر اما الحركة فهو المعروض بالذات للتقدم والتاخر ولا نعني بالزمان الا هذا المعنى في الزمان ولا يهمنا في هذا المقام اثبات المغايرة بين الحركة والزمان واما غيرها فهو الزمان ومنطبق عليه الحركة بمعنى انقسامها بحسب انقسامه فهو قابل للقسمة الى غير النهاية لذاته فانه معروض للتقدم بالذات ولا معنى له الا انقسامه الى اجزاء متقدمة ومتاخرة بالنظر الى ذاتها فانه لو كان منقسما بالنظر الى غيره فهو بسيط لا جزء له في ذاته فلا يعرض له تقدم بالنظر الى ذاته بل بواسطة ذلك الغير فيجب ان يكون ذلك الغير واسطة في الانقسام هو المعروض بالذات هذا خلف فقد ثبت انه امر قابل للتجزية لذاته وهو المعنى من الكم وانه فع المنعان الاول منع كميته والثاني منع كمية بالذات كما في القرابا غية وذلك الامر غير قار فانه ان كان هو الحركة فظاهر وان كان غيرها فلانه يلزم اجتماع اجزاء الحركة لو لم يكن غير قار وقد منع على هذه المقدمة ظنا منه ان مدار صحتها على اثبات المقدارية لها وهو بعد في خفاء وقد برهن على عدم قراره بانه لو كان قارا لزم ان يكون الطوفان مع الحادث الآن والتالي باطل ويمنع ايضا ويستند بالمعية المكانية توضيحه ان جسما اذا فرض على حد من امتداد واخر على آخره لا يكونان مجتمعين في الحد كذا ههنا وكلا السؤالين باطلان وكلا السؤالان مندفعان اما الاول فلان الحركة لما كان تجزيتها الى اجزاء متقدمة ومتاخرة بالنظر الى ذلك الامر وقد فرض ان ابعاضه مجتمعة في الواقع ولا مانع من اجتماع اجزاء الحركة بل الاجتماع لازم البتة واما الثاني فلان الطوفان ما كان متقدما على

الحادث الآن الا ان الطوفان مقارن لجزء منه متقدم والحادث مقارن لآخر موخر
فهذان الجزءان قد فقدا التقدم والتاخر على هذا التقدير فمن این یتقدم الطوفان بل سبیلها
واحد فانهم لا تقدم ولا تاخر فانه لا یصح لها لانه ما کان الا ذلک الامر وقد اتفق تصحیحه فتامل
فانه مع وضوحه لا یخلو عن دقة والقیاس على المعیة المکانیة جامع لفارق یظهر مما مر فقد ثبت
ان ذلک الامر غیر قار وکم بالذات فلا بد ان یکون مقدارا لشیء وذلک لا یکون قارا
والا یلزم ان یتحقق الشیء بدون مقداره هذا خلف ومن قبل المتکلم یرد علیه منع استحالة کان
الجسم اذا فرض قطعه شیئا فشیئا فینقسم السطح بالتدریج وبالقسمة یبطل السطح ویخلعه بدلا لا یجوز ان
یتجدد بالفعل ای یوجد اجزاؤه کلها بالفعل والا لزم الجوهر الفرد او التسلسل فان قیل هذا تسلسل
فی المتعاقبات وهو لیس بباطل قلنا نعم لکن ملزوم لانحصار ما لا نهایة له بین الحاصرین وهو باطل
على کل تقدیر فلا بد من ان یحدث شیئا فشیئا فیوجد اجزاؤه متدرجة کاحوال سایر الحرکات فالسطح
متدرج الوجود وهو مقدار الجسم التعلیمی فالجسم التعلیمی ان کان قارا فقد وجد الشیء بالفعل ومقداره
بالقوة وان لم یکن قارا ینقل الکلام الى محله وهو الجسم الطبیعی وهو الموضوع لهذه الحرکة فانه
قد تبدل عوارضه بالتدریج ولا معنى للحرکة الا هذا فلا بد من بقائه وهو باق وموجود بالفعل ومقداره
بالقوة ومن ههنا ظهر ان حصرهم الحرکة الکمیة فی النمو والذبول والتخلخل والتکاثف والتمن والهزال
باطل فتامل فیه والجواب ان السطح فی ای آن یفرض ثابت قار لکن المجموع من السطوح غیر قار
والمقصود بالحکومة بالاستحالة ان کل جزء فرض من المقدار وکان مقدارا غیر قار یستحیل
ان یکون مقدارا لما هو ثابت کما یشهد به البداهة وحال السطح لیس کذلک فان کل سطح
فرض فهو ثابت الاجزاء بخلاف الزمان الذی ینطبق علیه الحرکة ویمکن ابداء الاختلال بوجه آخر
فی تمسک المعترض فقد ثبت انه مقدار لامر غیر قار وذلک الامر هی الحرکة فهو مقدار للحرکة ویرد علیه
انا لا نسلم ان الامر الغیر القار هی الحرکة فان مقولتی الفعل والانفعال ومقولة متى غیر قارة مع
انها لیست بحرکة ومن ههنا ظهر ان تحدیدهم الحرکة بالخروج من القوة الى الفعل یسیرا یسیرا
مختل والجواب بمثل ما مر فانا لا نرید بالحرکة فی هذا المقام الا الامر الغیر القار فقد ثبت محل
غیر قار وذلک لا بد له من محل ولا یجوز ان یکون هذا غیر قار والا لتسلسل فان الجوهر یتکون

ویفسد لا یتدرج ویشهد علیه مبحث الحرکة فی مقولة الجوهر وعدم اشتداد الوجود فلا بد من الانتهاء الی امر ثابت هو المتعین بمحلیة الزمان هذا واذ قد کان الکلام علی تقدیر تحقق المعدات لا الی نهایة خلصنا عن اثبات ازلیة الزمان فالزمان ازلی ومحله الذی هو الحرکة ازلی ایضا فمحلها الذی هو المتحرک ازلی وهذا هو المعنی بقدم المتحرک واعلم ان الشارح فی رسالة المنوع لعلوم اورد بعض هذه المنوع التی مرت فقوله من غیر برهان علیه ان کان ناظرا الی تلک المنوع فقد ثبت انها غیر واردة فاین عدم برهانیة وان کان ناظرا الی غیرها فلا بد من التعیین فقد بان ان قوله من غیر برهان علیه بیان اقوال الناظرین فی هذا الکتاب فی هذا المقام مما لا ینفع هذا غایة ما یقال من قبل الفلاسفة ولنا ان نقول المعروض بالذات للقبلیة والبعدیة نفس المعدات وکذا کل ما فیه تقدم وتاخر فهو المعروض بالذات والتقدم ان یوجد المتقدم فی حاق الواقع ولا یوجد المتاخر فیه ثم یوجد المتاخر فیه وهذا المعنی یعرض للمعدات بالذات ای بلا واسطة فی الوجود ویجوز ان یوجد المعد بعد العدم فی حاق الواقع ویستمر فیه ثم یلحقه العدم فی الواقع فاذن بین هذا العدم للمعد وبین ابتداء وجوده یتوهم ممتد فی احد طرفیه ابتداء وجوده وطرفه الآخر ابتداء عدمه الطاری وههنا استمرار وجوده وبقائه ولیس هذا معروضا بالذات بل المعروض للتقدم والتاخر والاستمرار بینهما هو المعد بالذات بحسب الواقع لکنه ملزوم لتوهم هذا الامتداد وزیادة هذا الامتداد ونقصانه فیما بین الحوادث التی من جملتها المعدات باقتضاء ارادة الباری عز وجل والباری سبحانه اراد ان یوجد الحادث ویبقی فی الواقع ثم یعدم بحیث یصح ان یتوهم ممتد بقدر مخصوص واراد ان یوجد حادث آخر علی وجه یتوهم بین وجود وعدم ممتد ازید او اقل فوجودات الحوادث وعدماتها وبقائها بین الوجود والعدم مصححة لتوهم هذا الممتد علی حسب ارادة الباری وبهذا افارق هذا الممتد فی الواقع عن انیاب الاغوال ولو فرضت وجود الحرکة فی هذا الممتد فیوجد غیر مجتمعة الاجزاء بحسب الواقع بل یوجد جزء منها فی الواقع والآخر معدوم فیه ثم یوجد جزء آخر هکذا فاجزاء الحرکة غیر مجتمعة فی الواقع بالذات وان کان مستلزما لصحة توهم هذا الممتد واذا کانت الحوادث مجتمعة متعاقبة فی وعاء الدهر من الازل یتوهم ممتد غیر متناه فی جانب الازل ومنشأ توهم هذه القبلیات والبعدیات الواقعیة ثم هذا الممتد المتوهم لیس متوهما علی انه عارض

بمعنی حتی یکون مقدارا له بل هو یتوهم فی الواقع یعرف به بقاء الباقیات وتجدد المتجددات والبقاء والتجدد کل منهما عارضة لکل من الباقیات والمتجددات بحسب الواقع بلا واسطة فی العروض علی حسب ارادة الباری عز وجل والواقع کانه امر ممتد یوجد فیه المتغیرات والباقیات واستمرار المفارقات ایضا فی الواقع وتعاقبها فیه ایضا ان جاز وتقدم المفارقات علی المتجددات بحسب الواقع بالذات بلا واسطة فی العروض ویتوهم هذا الممتد هناک ایضا والاشیاء التی فیها القبلیات والبعدیات الانفکاکیة معروضة بالذات لها بلا واسطة فی العروض والواسطة فی ثبوت القبلیات والبعدیات لها ارادة الباری انفعال ولیس شیء هناک یکون قبل وبعد بلا واسطة فی الثبوت بان یکون مقتضیا لها واذا عرفت هذا فما ایسر لک ان تقول ان معروض القبلیات والبعدیات نفس ذوات الاشیاء التی فیها قبلیات وبعدیات ومنها المعدات ولیس حقیقة واحدة یکون معروضة لها ولیست هی الزمان والا لزم اجتماع الازمنة وهو خلف علی رای الفلاسفة نعم یتوهم هناک ممتد یکون ظرفا للقبل والبعد فی التوهم ولیس توهم هذا الممتد من قبیل انتزاع العوارض الانتزاعیة من المعروضات حتی یکون ذلک المعروض کما ومقدارا غیر قار وهذه المعروضات للقبلیة والبعدیة قد تکون امورا متصلة کالحرکة ونحوها وقد تکون امورا منفصلة تخلل بینها ممتد ویتوهم فیها استمرار ومثل هذا البعد الزمانی المتوهم مثل البعد المکانی عند المتکلمین نعم منشأ توهم هذا الممتد الاشیاء التی فیها القبلیات والبعدیات علی انها ظرف لها فی التوهم فامتازت عن الجبل من یاقوت وقولهم ان المعروض للقبلیة والبعدیة بالذات کم ومقدار قلنا ان ارادوا ان الاشیاء المعروضة للقبلیات والبعدیات کم قلنا بعضها متصل کالحرکة وبعضها منفصل کالاب والابن و المتصلة لا یلزم ان یتقدر بها محالها لان القار لا یتقدر بغیر القار وانما یتقدر بما یتعلقها التی هی المسافة وان ارادوا انها هذا الممتد المتوهم فمسلم انه کم لکنه کم وهمی لیس مقدارا قائما بشیء انما یتعرف به القبلیات والبعدیات للاشیاء به ولا یلزم ان یکون حرکة یکون هذا الممتد عارضا لها حتی یلزم قدمها وقدم محلها واثبات عدم قرار هذا الممتد لغو لان عدم قراره فی التوهم مسلم لا حاجة الی الاثبات واما عدم قراره بحسب الخارج فلم یلزم من بیانهم لانه فرع الوجود فقد ظهر حقیقة قول

الشارح انہ دعوی من غیر برہان وکذا حقیقۃ قول القراباغی اثبات انیۃ الزمان من غیر برہان
ثم ان الفلاسفۃ استدلوا علی وجود الزمان بثبوت القبلیۃ والبعدیۃ للاشیاء فی الواقع
فلا بد لہا من معروض بالذات ثم قالوا بعد اثباتہ ان الزمان مع ما فیہ موجود فی الواقع دفعۃ
والواقع خارج عن جنس الامتداد واللا امتداد وفیہ ثبات محض وسموہ دہرا وہل ہذا الا تناقض
اولیس اذا کان فی الواقع والدہر ثبات محض یکون الحکم بانفکاک المتقدم عن المتاخر خلاف
الواقع فبای شئ ثبت وجود الزمان فی الواقع واذا لم یتشددا الی الزمان الا بثبوت القبلیۃ
والبعدیۃ الانفکاکیتین اذا صارتا غیر واقعیتین فلم یبق فی الیدامر یثبت بہ الزمان والآن تاملت فیما
تلونا عرفت ان قول الفلاسفۃ فی الدہر قعقعۃ من القعاقع کما قال الامام الرازی وصح قولہ
ان المعقول من الزمان ما فیہ القبلیۃ والبعدیۃ بالذات وہذا المعنی ان کان موجودا
فلا یوجد الا فی المتغیرات مع ان المفارقات فیہا تقدم بحسب الواقع ہذا نبذ من تقریر قول
المتکلمین وفیہ تفصیل اعرضنا عنہ مخافۃ الاطناب فاحفظہ فانہ ملحق عزیز وہہنا کلام جدلی ولک ان
تقول فی توجیہ عدم البرہانیۃ بمنع لزوم قدم المتحرک الشخصی اذ یجوز ان یکون الزمان غیر قار ومرکبا من
اجزاء بالفعل ہی ایضا ازمنۃ فلیفرض من آ الی ب جزء ومن ب الی ج جزء آخر وہکذا من
الازل الی الابد وآ ب قائم بحرکۃ جسم وہی من آ الی ب ایضا وب ج قایم بحرکۃ جسم
آخر فالاول من آ الی ب والثانی من ب الی ج وحدث فی آن آ وانعدم فی آن ب
وحدث فی ہذا الآن ب ج وہکذا ہذا کما قال الشیخ فی اتصال الحرکتین الصادرتین عن متحرکین
ان مجموع تلک الحرکتین یجوز ان یکون متصلا واحدا بحیث ابتداء الاخیرۃ مع انتہاء الاولی
ویکون بعض تلک الازمنۃ التی ہی الاجزاء بعد البعض آخر منہا وللحوادث الاخر ایضا
فحینئذ لا یلزم وجود جسم واحد بالشخص فان قیل ان الزمان مشخص للحوادث فلو تجدد یلزم
الدور قلنا المقدمات غیر بینۃ وہذا احتمال ما ابطلوہ ببرہان قاطع وعلی ہذا ینطبق قولہ
من غیر برہان علیہ بلا مریۃ ولہذا النظر جواب حکمی فتامل ہذا ہو الکلام المجمل المتعلق بہذا
المقام وان اشتہیت التفصیل فعلیک بمطالعۃ مبحث الزمان من المطولات فان
ذلک ینفع بہذا المرام فافہم قولہ وکذا دعوی الخ ہذا علی قیاس ما مر فتذکر قیل ان دعوٰہم

متوقفۃ علی ثبوت انحصار المعدات فی الاستعدادات المتعاقبۃ علی المادۃ بتوارد الصور
علیہا وہو مما لم یقم علیہ دلیل وسرہ یظہر بتفصیل ما اجملہ فنقول ان المعدات لو تسلسلت
متعاقبۃ یکون کلہا حادثۃ وکل حادث مسبوق بمادۃ حاملۃ لہ قال الشارح فی رسالۃ
انموذج العلوم ان ہذا مما لا یکاد یتم فان دلایل اثبات الہیولی مقدوحۃ بوجوہ مفصلۃ فی کتب
القوم وتصانیفہم ہذا کلامہ ولا یخفی ما فیہ فان المادۃ الماخوذۃ فیہا مراعنی قولہم کل حادث
مسبوق بمادۃ لیس بمعنی الہیولی بل لا یراد بہا الا ما یحمل امکان الحوادث سواء کان نفسا
او جوہرا مجردا آخر لکن لما لاح لہم ان المجردات سوی النفس لا یحمل الامکان للحوادث بدلیل
سنح بہ خواطرہم حکموا بان المادۃ لا یکون مفارقۃ والنفس حادثۃ فلہا مادۃ وہی الجسم. والحوادث
حالۃ فیہا والنفس مادۃ حاملۃ لہا بالحقیقۃ فان امکان حدوث الفرح والغضب ... اما
لا یحملہا الا النفس لکن لما کان حاملیتہا بشرط تعلقہا بالاجساد ربما حکموا بان مادتہا ہی الجسم
ویدل علی ما قلنا اتفاق المشائین والاشراقیین فی ہذہ المسألۃ مع ان الفریق الثانی الہیۃ
للہیولی راسا فنظر ان لا ابتنا لہذہ المسألۃ علی اثبات الہیولی التی قدحت فی دلائلہا
فان قیل ان الاشراقیین قائلون بحدوث العالم کما مر فکیف یصححون ہذہ المسألۃ فانہ
آئل الی التسلسل او القدم قلت المسألۃ فی الحقیقۃ قائلۃ بان کل حادث زمانی
فلہ مادۃ والعالم علی تقدیر الحدوث لیس حادثا زمانیا فعند المشائین ان
کل حادث فہو زمانی وعند الاشراقیین لیس کذلک بل بعض الحوادث حوادث دہریۃ وفیہ
ان دلیل اثبات المادۃ من ضرورۃ امکانہ وحامل امکانہ عام فی الحوادث الزمانیۃ والدہریۃ
کما ستطلع علیہ فانتظر واذا عرفت ہذا فلترجع الی تصویرہ فنقول ان الحادث قبل حدوثہ ممکن.
والا لزم الانقلاب والامکان امر وجودی فلا بد لہ من محل موجود والحادث معدوم فلہ محل آخر
وہو المعنی بالمادۃ وأورد علیہ المتکلمون بمنع وجودیۃ الامکان ان ارید بہ الذاتی ومنع
امکان الحادث قبل وجودہ ان ارید الاستعدادی واجاب منشا تعوا الخصم باختیار کل الشقین
اما تقریر اختیار الاول فہو انہ لا نعنی بوجودیۃ الامکان فی الخارج ان نفسہ موجود بل نعنی
بہ انہ امر واقعی ثابت لا امر موجود فی الخارج ربما ادعوا بداہۃ ہذہ المقدمۃ وربما اثبتوہ بان الامکان

امر مقیس الی الوجود وہو اما بالذات او بالعرض ای وجود شئ فی شئ او لشئ او بای عبارۃ شئت عبرت بہ کالبیاض لمعروضہ فہذا محتاج الی وجود شئ حین یوجد لہ شئ واما المقیس الی الوجود بالذات ہو وجود الشئ فی نفسہ فذلک الشئ ان کان متعلق وجودہ شیأ آخر فہو کما مر ضرورۃ ان ذلک الشئ لو کان معدوما امتنع کون ذلک الشئ موجودا فیہ او موجودا معہ فان لم یتعلق وجودہ بشئ فہذا غیر جائز حدوثہ والا لکان امکانہ قبل الحدوث قایما بنفسہ لانہ لا تعلق لہ بشئ من الموضوعات حتی یقوم بہا قال شارح التجرید ہذا موقوف علی موجودیۃ الامکان اذ لو کان امرا اعتباریا لجاز قیاسہ قبل حدوثہ بماہیۃ ذلک الحادث ولو ثبت ذلک لسقط المنع من غیر حاجۃ الی ذلک التفصیل وانت تعلم بما عرفت ان لا ابتناء لہ علی موجودیۃ الامکان بل حاصلہ ان امکان الحادث لیس عبارۃ الا عن صحۃ وجودہ لشئ او فی شئ او مع شئ فان الواقع لو خلا عن الوجود فکیف یحکم علیہ بامکان الوجود وللسائل ان یعود ویمنع موجودیۃ الامکان بہذا المعنی فان امکان المعدوم عبارۃ عن ابانۃ انہ ان وجد ینتزع عنہ العقل الامکان کما اشار الیہ من عندہ علم الکتاب فی کتاب اسرار الصواب فتامل بل لہ ان یقول ان الحصر بین الوجوب وشقیقیہ عقلی وذلک لا یتم الا باخذہ سلبا بسیطا وہو لا یقتضی وجود شئ ثم قال ذلک الشارح علی ان امکان وجود شئ لغیرہ انما یقتضی امکان وجود ذلک الغیر لا وجودہ بالفعل بل قولک لو کان معدوما امتنع آہ قلنا امتناعہ فی زمان کونہ معدوما ممنوع وبشرط کونہ معدوما مسلم ولا یخفی علیک انہ ان کان لیسلم موجودیۃ الامکان فہذا غیر وارد وان لم یسلم فالمنع ہو المنع الاول ولیس ایرادا بعد ایراد وتحقیق کلامہم فی ہذا المقام ان الامکان سلب بسیط فلیس سلب ثبوت ضرورۃ الوجود والعدم لان ہذا السلب قد یصدق بانتفاء الموضوع فلو کان ہذا السلب امکانا لزم کون الممتنع ممکنا بل الامکان سلب الضرورۃ التی ہی جہۃ القضیۃ ففیہ عقد موجب وسالب ولا بد لہ من مصداق یحکی عنہ ہذہ النسبۃ المکیفۃ بالامکان ومصداقہا لیس الا الشئ الصالح للوجود والعدم وہذہ الصلاحیۃ وان کانت انتزاعیۃ لا بد لہ من محل موجود واذ لیس الحادث موجودا فہو لا شئ فای شئ یتصف بہذا الصلوح ولا بد ان یکون لہ نحو تعلق بالحادث وہو المادۃ فالمادۃ یمکن لہا ان یوجد الحادث لہا فللعقل ان یحکم

۵

المقابلہ

بحاشیۃ ۲۱

علی الحادث بامکان وجوده فی نفسه وواقعیته ہذا الحکم لاتصاف المادة بامکان وجوده
لہا او فیہا فہذا الامکان لہ اعتباران اعتبار انہ امکان وجود الحادث فیوصف بہ الحادث
ویقال لہ الامکان الذاتی ویوصف بہ المادة ویقال لہ الامکان الاستعدادی وامّا
الاستعداد الذی یجعلونہ کیفیۃ موجودة فاثباتہ مشکل والقدر الذی کاف لاثبات المطلوب
ہذا الذی ذکر وہذا الکلام عرض عریض والذی ذکر خلاصۃ التحقیق ولایرد علیہ ما اوردوا لکن
یرد علیہ انہ یجوز ان یکون مصداق ہذا الامکان الماہیۃ الثابتۃ فی علم اللہ تعالی عز وجل وہذا
الایراد یقتضی تفصیلاً وبسطاً لایحمل المقام ذکره وانت ان تاملت فیما تلونا لاتشک ان البیان
المذکور کما یجری فی الحادث الزمانی یجری فی الحادث الدہری فان الحادث الدہری ممکن
قبل وجوده والا لزم الانقلاب کما ان الحادث الزمانی ممکن قبل وجوده فافہم واحفظ فانہ
لمحق شریف وامّا تقریر اختیار الامکان الاستعدادی فہو ان الحادث لا یرتبط بالقدیم فلا بد من
حوادث متعاقبۃ وتحصل بسببہا حالات مقربۃ الی قبول الفیض وتلک الحالات ہی الاستعدادات
ولا بد لہا من محل فیہ امکان الحادث وربما یبنی ہذا علی موجودیۃ الاستعداد فیمنع وربما یوخذ
اعم من الوجود فی الخارج وتقریره علی ما فی الحاشیۃ القدیمۃ انہ متی حدث الشئ فلا بد ہناک
من تغیر ولیس ذلک من جانب الفاعل فہو اذن من جانب المعلول واذا التغیر فی المعدوم
الصرف محال فلا بد من امر آخر یکون فیہ حاصلاً واعترض الشارح بان التغیر من جانب الفاعل
لا بان یتبدل ذاتہ او صفاتہ الحقیقیۃ بل بان یصیر فاعلاً لہ بسبب انضمام امر حادث الیہ
کوضع معین یکون ہو معہ علۃ تامۃ للحادث من غیر ان یسبقہ مادة مستعدة لہ وہذا من قبل
المتکلمین ولکن حزب الخصم ادعوا ضرورة ثبوت استعداد علی تقدیر الحدوث الزمانی کما ہو فیما
نحن فیہ فان المعدات غیر متناہیۃ وذلک مستلزم للزمان واما علی تقدیر حدوث العالم بالاسر
فیکون کلہ معدوما فی الواقع ثم یحدث فکیف یصح دعوی البداہۃ وہذا بعد التمام ایضا لایتم لانہ
لو سلم ثبوت المادة لکل حادث فلا نسلم قدمہا وقولہم والا لزم وجود امور غیر متناہیۃ قلنا ان ارید
تسلسل المواد المجتمعۃ معا فلا نسلم لزومہ وان ارید غیر ذلک فلا نسلم استحالتہ تفصیلاً ان الذی ثبت
بالدلیل لیس الا انہ لا بد من حامل الامکان الحوادث ویجوز ان یکون ذلک الحامل حادثا

حاملا لحادث وهذا الحامل حامل آخر موجود سابق عليه بعد ما حدث هذا الحامل كالبدن فانه مادة النفس وانعدمت وبقى النفس فانه لا يلزم اجتماعها مع المحمول فانها ليست الا علة معدة لاستعداد الحادث وهو النفس ولم يقم دليل على امتناع بقاء المعلول بدون هذه العلة ثم النفس يجوز ان يكون مادة لبدن وهكذا وقد يجاب بان المواد لا تخلو من ان تكون اما صورا او اعراضا وهذه تجتمع مع محالها واما اجساما وهو اما صور جسمية محضة كما هو راى غير ارسطو واما مشتمل على الهيولى كما هو رايه ولا يخفى ان مادته لا يصح ان يكون جسما آخر فان جسما لا يكون مادة لجسم واما مجردة والمجردة لا تكون مادة لجسمانيات ويبتنى على دعاوى ولا بينة عليها فانه لما جاز كون الجوهر الجسماني هو الجسد مادة لامر روحاني وهو النفس فلا مانع من العكس فان قلت لما ثبت لزوم مادة لحدوث كل حادث موجودة سابقة عليه فلا بد من استعداد يهيأ لحدوث الحوادث والا فليس اولى ان يحدث فيها من ان يحدث في غيرها وحامل الاستعداد هو الهيولى الاولى سواء كان هو الجسم او جزء منه قلنا غير مسلم تلك المقدمات فان الاستعداد لما كان موجودا في الخارج كما هو مذهب الخصم فلا يخلو قوله حامل الاستعداد هو الهيولى من ان يراد ان ذلك الامر الموجود في الخارج لا يعرض لشئ الا للهيولى وما يتعلق بها فلا نسلم ذلك لانه دعوى من غير برهان عليها ان اريد بما يتعلق ما يتعلق بالهيولى اولا كاعراضها وصورها وان اريد اعم من ان يتعلق بها او بما يتعلق بها فبعد التسليم لا ضرر وآن خلاعن تلك الامادة فلا بد من التبيين وفي هذا الجواب تامل فان الحادث كما يلزم لوجوده مادة كذلك لعدمه الحادث فاذا فرض انعدام مادة كالجسد مثلا فلا بد لعدمها من مادة فيكون هذه المادة مجتمعة مع العدم والعدم نفسه مجتمع مع النفس فيجتمع معها ايضا وهكذا وذلك ان تقول ان حامل عدم شئ لا بد من استعداده فيه والا فوجوده مع ذلك اتفاقي كوجودات سائر الاتفاقيات فكونه مادة ليس اولى من مادية غيره واذا كان فيه استعداد العدم فهو واستعداده علة معدة والمتقرر في مقامه ان الاعدام لا يستند الا الى اعدام العلل للوجود ولا شبهة في ان الاستعداد ليس عدما لواحد من علل الوجود وفيه نظر فانه يجوز ان يكون عدم الاستعداد من علل الوجود فيكون الاستعداد مانعا ووجود المانع دخيل في عدم ما هو مانع له كما صرحوا به ولعل مراد قولهم

ان الاعدام یستند الی الاعدام ان الاعدام لا یستند الا الی نقایض علل وجود ما تلک الاعدام
اعدام لہ فتوجہ التامل ان بعد تسلیم اجتماع وجودات المواد لا نسلم ترتیبہا فعلیٰ ہذا قد انتقل کلام الشارح
عن منع الاجتماع الی منع الترتیب وکان المطلوب اثباتہما لعل بعد ثبوت المادۃ لکل حادث
یلزم قدم شخص ما من اشخاص المواد لانہ یلزم عدم تناہی المواد فکل مادۃ مادۃ لمادۃ فکل من
المواد سلسلۃ من قوابل ومقبولات والقابل یجب وجودہ مع المقبول فلزم اجتماع المواد
واما الترتیب فلانہ تسلسل القوابل والمقبولات والقابل علۃ للمقبول فلزم الترتیب
فتامل فانہ ملحق غریب قولہ الاول باختیار الشق الاول آہ ہذا الجواب مبنی علی ان
امکان الازلیۃ وازلیۃ الامکان لیسا بمتلازمین فان الجزء من الازل والحدوث اشالہما
ازلی امکاناتہا والا لزم الانقلاب ولیست بممکن الازلیۃ فان قلت ان ارید ہناک تلک
الامور خصوصیاتہا فالتفارق بین ازلیۃ الامکان وامکان الازلیۃ مسلم لکن المطلوب
اعم یعنی ازلیۃ الامکان وامکان الازلیۃ مقیسان الی شئی اعم من ان یکون بخصوصیتہا
او بطبعہا وتلک الامور ممکن ازلیتہا بالنظر الی طبایعہا فان طبیعۃ الجزء الممکن ان یحدث
بتعاقب الافراد فالطبیعۃ ازلیۃ وان کانت الخصوصیات لیست بازلیۃ کما قال الخصم
فی المعدات والصور النوعیۃ وان قیسا الی الخصوصیات فلا ینفع فی ہذا المقام فانہ لا یلزم من عدم
امکان الازلیۃ علی ہذا التقدیر الا عدم ازلیۃ ذلک الخصوص لا عدم ازلیۃ الطبیعۃ وان ارید طبایعہا
فغیر مسلم قلت المجیب مانع فلہ ان یقول یجوز ان یکونا غیر متلازمین کما فی الخصوصیات ہذا
علی طریق التنزل وہہنا جواب آخر نعم ان اخرج ذلک مخرج الاستدلال فلہ وجہ لا یقال الحدوث
یابی القدم لانہ مناف لہ فاین الوجہ لانہ ان قیس الی خصوص مادۃ فالقول قولہ وہین نافع
وان قیس الی الطبیعۃ فلا خفاء فی صحتہ وقال السید قدس سرہ الشریف الی الملازمۃ بین
ازلیۃ الامکان وامکان الازلیۃ فقال فی شرح المواقف ان امکان الشئی اذا کان مستمرا
فی الازل لم یکن ہو فی حد ذاتہ مانعا عن قبول الوجود فی شئی من اجزاء الازل فیکون عدم
منعہ عن قبول الوجود مستمرا فی جمیع اجزاء الازل فاذا نظر الی ذاتہ من حیث ہو ہو لم یمنع
من اتصافہ بالوجود فی شئی من اجزاء الازل بل جاز اتصافہ بہ فی کل جزء منہا لا بدلا فقط

بل ومعا ایضا وجاز اتصافه به فی کل جزء منها معا هو امکان اتصافه بالوجود المستمر فی جمیع
اجزاء الازل بالنظر الی ذاته فازلیة الامکان مستلزمة لامکان الازلیة واستلزام امکانها
لازلیة الامکان امر واضح فبینهما تلازم واعترض علیه شارح التجرید بان قوله لا بدلا فقط
بل ومعا ایضا ممنوع وفصله الشارح فی انموذج العلوم بانه ان اراد المستدل من الاتصاف
بالوجود فی شیء منها ان ذاته لا یمتنع فی جزء من اجزاء الازل من الاتصاف بالوجود فی الجملة
بان یکون قوله فی شیء منها متعلقا بعدم المنع فیکون معناه لا یمتنع فی شیء من اجزاء الازل
فهو بعینه ازلیة الامکان ولا یلزم منه عدم منعه عن الوجود الازلی وهو امکان الازلیة وان
اراد انه فی ذاته لا یمتنع عن الوجود فی شیء من اجزاء الازل بان یکون قوله فی شیء منها متعلقا
بالوجود فهو بعینه امکان الازلیة والنزاع انما وقع فیه فهو مصادرة علی المطلوب ثم لو سلم ان
وجوده فی کل جزء من اجزاء الازل ممکن فلا یلزم ان یکون وجوده الازلی ممکنا هذا کلامه و
حاصل ایراده الاول ان امکان الازلیة عبارة عن کون الوجود المستمر فی جمیع اجزاء الازل
ممکنا وازلیة الامکان عبارة عن کون الشیء فی الازل ممکنا وجوده المطلق سواء کان ازلیا
او لا یزالیا ولا خفاء فی انه ان فرض فی الازل استمرار امکان طبیعة الوجود المطلقة فی
جمیع اجزاء الازل ونظر الی ذات الممکن من حیث هی هی لا یستلزم عدم ابائها عن الاتصاف
بتلک الطبیعة فی جمیع اجزاء الازل فانه یجوز ان لا یکون لتلک الذات الوجود فیما لا یزال
فی الازل فلو ادعی عدم الاباء من حیث هو هو عن الاتصاف بالوجود فی جمیع اجزاء الازل
فیؤل الملازمة ان امکان الشیء اذا کان مستمرا الی ان ازلیة الامکان مستلزمة لامکان
الازلیة ولا فرق الا بالاجمال والتفصیل ومن ادعی عدم الملازمة کیف یسلم صحة تفصیلها
فهما سواسیان فیلخص ان الشارح فی الحقیقة مانع علی الملازمة علی تقدیر ارادة الاستمرار ومسلم
ومانع لزوم المطلوب منه علی تقدیر ارسال الوجود فلا یرد انه لو کان مصادرة کان الشکل الاول
ایضا مصادرة لان المنع علی النتیجة خارج عن قانون التوجیه واندفع ما یقال انه ان ارید ان ذاته لا یمنع
عن الوجود فی شیء من اجزاء الازل اعم من جواز التحقق علی سبیل الدوام والاستمرار فالمصادرة
غیر لازمة وقد دفع هذا الایراد واضح واما قوله ولو سلم فلا یظهر له وجه صحة علی ذلک التقدیر فانه

ان کان سلم ان وجوده فی کل جزء من اجزاء الازل ای علی سبیل الاجتماع کما ہو الماخوذ فی الاستدلال فقد لزم منہ امکان الازلیۃ الیسر لازلیۃ الاتصاف الماہیۃ بالوجود فی جمیع اجزاء الازل وامکانہ امکانہا فکانہ مانظر الی قولہ بل وسمعا ایضا ثم المراد بقولہ لا بدلا فقط ان ذاتہ لم یمنع من اتصافہا بالوجود فی شئی من الازل بل جاز اتصافہا فی کل جزء منہ بان یکون ذاتہ متصفۃ فی کل جزء منہ کما فی المحصورۃ وحاصلہ لحاظ عدم الاجتماع فخرج المنشان عدم المنع من الوجود اذا کان مستمرا فی الازل فاذا نظر الی ذاتہ بما ہی ہی لم یمنع من الاتصاف فی شئی من الازل بل جاز الاتصاف فی کل جزء منہ فہذا الاتصاف اما بطریق لحاظ عدم الاجتماع او علی طریق تحقق الاجتماع والاول فقط غیر لازم بل وسمعا ایضا فح لا یرد المنع علی قولہ لا بدلا فقط فانہ یفہم منہ ان جواز البدلیۃ ضروری فان قلت فعلی ہذا قد بقی احتمال عدم الاجتماع قلت لیس ہہنا ابطال الاحتمالات اذ المقصود ان جواز اتصاف الماہیۃ بالوجود فی کل جزء من اجزاء الازل مع المعیۃ ثابت وفیہ المطلوب واعلم ان الازلیۃ لہا معنیان کون الشئی مستمرا فی جمیع الازمنۃ الماضیۃ وکون الشئی ماشم رائحۃ العدم السابق فی الواقع کالزمان عند الخصم ولا یبعد ان یرید السید قدس سرہ المعنی الثانی وصور الدلیل علی صورۃ الاول لما اشتبہا لاوہام بہ لیقیس علیہ ہذا المعنی فعلی ہذا ما یورد فی سند المنع من ان امکان عدم الزمان مستمر مع عدم امکان استمرار العدم اذ تحققہ ممتنع فی ذلک الوقت لا یخلو عن شئی فان ازلیۃ الزمان مستمر بالمعنی الذی مر قابل فیہ قال الشارح کیف صدر ہذا الکلام منہ مع تصریحہ فی مواضع من کتبہ بان ماہیۃ الزمان تقتضی لذاتہا عدم اجتماع اجزائہا وتقدم بعضہا علی بعض اذ بناء علی ہذا یلزم امکان وجود کل من تلک الاجزاء فی الازل نظرا الی ذاتہا وہذا وارد ان کان السید اخذ التلازم بالنسبۃ الی الخصوصیات ایضا کما مر والا فغیر وارد الیس الزمان عند الخصم ازلیا مع اجزائہ متعاقبۃ ہذا اذا کان غرض الشارح نقض المدعی وان کان المقصود نقض الدلیل فتام بلا شبہۃ فانہ لا فارق فی جریان الدلیل فی صورۃ الخصوصیات وغیرہا بل نقول ان ازلیۃ الزمان عند الفلاسفۃ ازلیۃ دہریۃ والزمان باتصالہ موجود فی الدہر بلا سبقۃ عدم علیہ ولا سبقۃ عدم علی جزء من اجزائہ فالزمان واجزاؤہ ازلی

فلا نقض علی المدعی ولا علی الدلیل وآن اورد النقض علی الدلیل باعتبار الازلیۃ الزمانیۃ بان
امکان الحادث مستمر فی کل جزء من اجزاء الزمان الی الآخر فلہ ان یقول امکان وجودہ امکان وجودہ
الدہری مستمر ووجودہ الدہری وامکان وجودہ الزمانی فغیر متحقق اصلا فضلا عن استمرارہ لان
وجودہ الزمانی محال فوجودہ محال ووجودہ الدہری مستمر وعلی سبیل التنزل یجوز ان یکون
ذلک لتصریح اقتضاء للتقوم وفی القراباغیۃ ان منع کون امکان وجودہ الازلی فی الازل
فلا مجال لمنع کون امکان وجودہ اللایزالی فی الازل علی ما سبق ان امکان الحادث فی الازل
والا یلزم الانقلاب فحینئذ للمستدل ان یقول الکلام فی علۃ وجود الحادث فاذا تحقق جمیع ما لا بد منہ
لہذا الوجود فی الازل ولا شک ان امکانہ ایضا متحقق فیہ کما بین یجب ان یتحقق الحادث فی الازل
فیلزم قدم الحادث والا یلزم التخلف وہذا مما لا توجیہ لہ فان حاصل کلام المجیب لیس الا
منع امتناع التخلف عن العلۃ التامۃ مستندا بجواز امتناع الوجود الازلی للممکن فلا یتحقق البتۃ فقولہ
فیجی للمستدل آہ ساقط والتفصیل ان المستدل قال بوجوب المعلول عند وجود العلۃ التامۃ وبنی
علیہ دلیلہ علی قدم العالم فان اراد انہ یجب وجودہ اذا تم علتہ سواء کان وجد معہا او تاخر عنہا
فحاصل المسألۃ لا بد من الوجوب فہذا وان لم یکن مدعاہ فلا ینفعہ فی ہذا المقام فی الدلیل علی القدم
وآن اراد ان کلما وجدت العلۃ وجد المعلول بالوجوب فہو مطالب ببیانہ واما ما قال فی بیانہ من
انہ ان لم یجب معہا فلنفرض وجود المعلول معہ فی وقت آخر فلا یخلو وجودہ فی ذلک الوقت
ان کان لامر ما وجد فی الزمان الاول بل حدث الآن فما تمت العلۃ ہف وان لم یکن بحدوث امر
یلزم ترجیح احد المتساویین من غیر مرجح لان المرجح لیس الا العلۃ فغیر تام فان المعلول یجوز ان یکون
مجامعۃ مع العلۃ الازلیۃ کما ہو المفروض فیما نحن فیہ محالۃ فلم یلزم الترجیح بلا مرجح فان العلۃ لیست
الا للوجود واما الازلیۃ فلا نفی الحقیقۃ ابداء المجیب للسند لاظہار الخلل فی استدلال الخصم علی دعوی امتناع
التخلف وسیجی لہذا زیادۃ بیان ان شاء اللہ فآن قلت ان الامکان فی الازل ان کان مما لا بد منہ
فرض حدسہ خلف فالمنع فی غیر موضعہ وان لم یکن منہ فما الانتظار قلت الانتظار لعدم سعۃ المعلول
الازلیۃ الیس اذا فرض ان المفیض التام افاض جسمانی داخل الفلک الاعظم ولیکن فلک البروج فلیس
لاحد ان یقول لم افاض مثل ہذا الجسم ولم لم یفض جسما قطرہ ضعف قطر الفلک الاعظم فان حوف

الفلک الاعظم لایسعہ کذلک المعلول لم یسع الازلیۃ فان قلت مجیبا عما فی القراباغیۃ قد کان
الکلام فی وجود الممکن مطلقا من غیر تقییدہ بکونہ فی الازل او اللایزال فتحقق امکان الوجود
اللایزالی لایجدی لان المستدل ما اخذہ فی الدلیل قلت الیس امکان الوجود فیما لایزال
مستلزما لامکان وجودہ مطلقا واذا کان امکان الوجود الغیر المقید بہما او المقید باحدہما متحققا
فی الازل فینجر الکلام الی الآخر کما قد فصل فیہا فان قلت مراد القائل الدخل علی التحریر الذی وقع
فیہا وما قلت جواب آخر دافع لہذا التوجیہ لا توجیہ لما وقع فیہا قلنا کلا بل صرح فی الحواشی المعلقۃ
علی تلک الحاشیۃ من المحشی انا لا نرید بوجود الحادث الوجود الحادث وہو اللایزالی بل الوجود
الذی ہو ثابت لہذا الممکن المفروض الحدوث عندنا فیکون معنی قولہ وجود الحادث وجود الحادث
عندنا وعلی ہذا قس معنی قولہ ولا مجال لمنع کون امکان وجودہ اللایزالی آہ علی ان الجواب
عن ایراد بحیث یختلف ایراد ایاثل الاول لیس فی الحقیقۃ جوابا آخر فقد ظہر ان ہذا الایراد
علی الحاشیۃ القراباغیۃ مبنی علی الغفلۃ عما ارادہ المحشی فان قلت اراد القائل بالوجود المطلق الوجود
المطلق من حیث العموم والاطلاق فلا یستلزم ذلک ہذا قلنا کان القائل مجیبا عما فی القراباغیۃ
فقد اخذ جانب المجیب فیجب علیہ حفظ ما فی کلامہ فیجب علیہ حفظ ما اخذہ فی الدلیل لیس الا الوجود
الذی للممکن من غیر تقیید کما ہو الظاہر ولو قیل اخذہ فی الدلیل مقیدا بالعموم فنخرج حاصلہ ان علۃ الوجود
المقید بالعموم اما قدیم او حادث الی الآخر فاجیب بانہ فی الازل غیر ممکن فما فی القراباغیۃ فی غیر
موضع فللقراباغی ان یقول ان امکان ذلک الوجود اما متحقق فیما لایزال اولا والاول یستلزم تحققہ
فی الازل لامتناع الانقلاب واذا ثبت ہذا انجر الکلام الی آخر ما فصل سابقا والثانی یستلزم ان
یرتفع امکان ذلک الوجود راسا للزوم الانقلاب علی تقدیر تحققہ فی الازل فہو اما ممتنع فطلب
العلۃ فی غیر موضع ولئن کان فی موضعہ فلا یلزم الا قدم الممتنع وہو مما لا یدعیہ الخصم ولا ینفعہ ایضا فان
قدم الممتنع اظہر بطلانا عند کل عاقل واما واجب فہو ایضا باطل بمثل ما مر فتامل ولئن تنزلنا عن جمیع
ذلک فنقول ہذا التوجیہ مما لا یرضی بہ المتکلم فانہ احال ہذہ الارادۃ علی ما سبق وقال فیما سبق و
فی قولہ وجود ممکن ما ای فی کونہ موجودا مطلقا من غیر تقیید ذلک الوجود بکونہ ازلیا او فیما لایزال
حتی یکنہم التہ . بہ علی الوجہ المذکور فافہم فانہ سیظہر فائدتہ ولا یخفی انہ غیر مطابق لذلک التوجیہ

اللهم الا ان يتكلف بالرد الذي ياتي عليك ظاهرك ان ما اورده ذلك القائل ثانيا عليها بهذا الوجه ايضا فرض تحقق جميع ما لا بد منه في الوجود اللايزالي في الازل انما يستلزم كون الحادث في الازل موجودا بالوجود اللايزالي وهو غير محال بل هو واقع ضرورة ان الموجود في يوم الجمعة متصف في يوم الخميس بكونه يوم الجمعة والمحال كون الحادث في الازل موجودا بالوجود الازلي وهو غير لازم وليس المراد بكون وجود الحادث ممكنا في الازل الا انه ممكن ان يتحقق فيما لا يزال بناء الفاسد على شمله ونشأ الغفول عما اراد ذلك المحشي القراباغي فان قلت ما في القراباغية غير صحيح فانه وان فرض امكان الوجود اللايزالي في الازل لكن لا يستلزم ازلية الحادث مع العلة فانه يجوز ان ترجح ارادة الفاعل التامة الارادة بحيث لا يتخلف مراده من حيث الارادة فيجوز ان يريد وجوده فيما لا يزال ولا يلزم التخلف فان التخلف ليس الا على تقدير الازلية فانه قد تخلف عن الجمعة التي اراد المريد وجوده بتلك الجمعة فانه اراد ان يوجد فيما لا يزال قلنا هذا وجه آخر من الجواب هو الوجه الثاني فانه ما تعرض المجيب بالارادة وليس في كلامه ايماء الى ذلك ايضا فيكون هذا الوجه من الجواب هو الوجه الثاني الآتي اللهم الا بتغاير الاستناد واعتبارا وهذا لا يقتضي الى تعدد الاجوبة وسيجئ تفصيل هذا ان شاء الله تعالى فحينئذ الاقرب ما مر ثم اعلم ان الشمس اورد في رسالة انموذج العلوم في رد دليلهم جوابين احدهما ما مر ههنا وهو حدوث الارادة والثاني القول بحدوث التعلق وهو الذي سيجئ في دليل الوجه الثاني وما تعرض للجواب الذي مر هو الوجه الاول ولا يتوهم ان المقصود من هذا الجواب هو الجواب الذي في تلك الرسالة فانه في صدد ابطاله ههنا وفي صدد القبول هناك اي في الرسالة اللهم الا ان يقال ان الجوابين متحدان ومتفرقان في الاستناد ولذلك دفع التفاوت في الرد والقبول **قوله** وانت تعلم انه لما فرض آه ههنا مقامان الاول ان الامكان مما لا بد منه وحينئذ لا سبيل لبساطة العلة التامة حينئذ والثاني في صحته فنشرع في الاول فنقول عبارة الكتاب ناظرة الى دخول الامكان في العلل ويوافقه ما اشتهر من تقدم الامكان يقال امكن فوجد لانه محتاج فاوجده الموجد بعدما اوجبه فوجد وحينئذ يلزم المحذور الذي مر فحاولوا في التفصي عنه بان الامكان منظور اليه في جانب المعلول لانه من متممات المعلولية فما لم يكن المعلول ممكنا لم يوجد فيه ان فيه اعترافا بتركب العلة التامة فان مقومات المعلول من العلل وايضا

ہذہ التفریعات مشعرۃ بان الامکان من علل الوجود سواء کان فی جانب المعلول اولا وعلة الوجود
غیر الفاعل جزء من العلة التامة فما منہ المقرعین المقر قال الش فی الحواشی القدیمة المتعلقة
بشرح التجرید ان العلة ما یحتاج الیہ الممکن فی وجودہ فالاحتیاج والامکان وما یساویہما موضوعة
اولا ومفروغ عنہا عند ہذا النظر فیتبادر الذہن من ہذہ العبارۃ الی ما عدا ہذہ الاشیاء فکانہ قیل
ما یحتاج الیہ بعد ثبوت تلک الاشیاء وہذا المعنے فما ینساق الیہ الذہن من غیر کلفة وقال بعض
اجلة المتاخرین ان الامکان من الامور الانتزاعیة التی من الامور العقلیة لا توجد فی نفس الامر
فان الامکان لیس الا کون الشیٔ بحسب مرتبة ذاتہ بحیث لا یقتضے الوجود والعدم فذات الممکن من حیث
ہی ہی مطابق لسلب الضرورۃ من الطرفین والصادر عن الفاعل ہو ذات المعلول فقط واما الامکان
فمنتزع کالمباینة من العلة فان المعلول ما لم یکن مباینا من العلة لم یصدر عنہا مع انا نعلم ضرورۃ
ان الفاعل ما فعل الا ذات المعلول او وجودہ علی اختلاف القولین وتلک الامور من لوازم
المعلول وکلا القولین لا یرفع التشکیک بحسب ظاہر المقال اما الاول فانہ یشبہ المنازعة اللفظیة
فانہ فسر العلة بما ہو غیر الاحتیاج وما سبق علی الاحتیاج ومحتاج الیہ وحینئذ لا شبہة فی اندفاع
لزوم المحذور وہو نفی البساطة ولیس الکلام فی تفسیرہ دون تفسیرہ انما الکلام فیما یتوقف علیہ المعلول
ومعنے التوقف انہ امر یصحح الاستتباع بالفاء معلوم بل ہو بدیہی عند الحذاق واذا کان الاحتیاج
ونحوہ مما یتوقف علیہ وجود المعلول او ذاتہ فما یوجد البساطة فی العلة فان قلت ان الش وجہ
مرادہم ببساطة العلة التامة بساطة العلة التی ہی غیر الامکان ونحوہ قلنا فیکون تخصیصا فی القواعد
واما الثانی فلان ظاہرۃ الاستدلال وہو غیر واف فانہ ان اراد بقولہ ان الامکان لا یوجد
فی نفس الامر انہ من الاختراعیات التی یتعلمنا ایاہا فظاہر بطلانہ وان اراد انہ لیس لہ ہویة
سوی ہویة الممکن فمسلم لکن لا شک ان ہذا غیر واف فیما نحن بصددہ فان علم المعلول الاول
لذاتہ ہو عین ذاتہ بلا تغایر من جہة من الجہات کما ہو مقرر عند ہذا الجلیل القدر وامکانہ من
شرائط ایجاد المعلول الثانی کما قال الشیخ فی الاشارات وخصہ المحقق فی شرحہا فاذا کان الامکان
والعلم مما یدخل فی العلل مع کونہما لا ہویة لہما سوی الممکن والعالم ویکون لہما جہات العلیة فما
المانع من ان یدخل الامکان فی مثالہ الامکان مع وجود معنے الاستتباع وان کان نقضا

تفصيليا بقولهم ان الامكان من الشرائط و باقي الكلام في حيز الاستناد فلا يكشف عن رفع
الشبهة عما عنّ للمشكك فان تقدم الامكان والايجاب مسلم فان قلت ان الامكان من
صفات الممكن المتقرر اما مطلقا او المتقرر في الخارج سواء كان ماهية الممكن حاملة له او مادته
كما هو المشروح في اسفار المتاخرين فكيف يتقدم على الوجود فان قلت فما معنى قولهم امكان
المعدوم المطلق او الخارجي قلنا معناه ان وجد يتصف به فان قلت فما معنى قولهم ان الممكن
اتصف به فوجد قلنا معناه ان الماهية الامكانية اتصفت بالوجود بعد ما اتصفت بالامكان
بعدية عقلية قلت هذا ايضا غير واف اما اولاً فلان كون الامكان من الصفات الثابتة
للممكن المتقرر غير ظاهر فان الانسان المعدوم بعد الفرض من الازل الى الابد من الاعيان
والاذهان متصف بالامكان و قولك ان معناه ان وجد آه ان اردت ان ماهية الامكان
التعليق فقد ثبت انه لا يقتضي الموصوف الموجود وان اردت ان جهة الامكان واخويه قد تخلو
عنها الماهيات اذا كانت معدومة وانما يتصف بها عند الوجود فلا خفاء في ضعفه فان الامكان
لا يقتضي وجود الموصوف فحقيقته ليس ضرورة العدم والوجود اذ ليس ضروري الوجود والعدم
فهو ليس بضرورتها وهو الذي هو حقيقة الامكان فان الحصر في المواد الثلث عقلي كما هو المشهور
عندهم واذا فسر بتفسير آخر يصير النزاع لفظيا فان قلت ثبوت شئ لشئ يقتضي وجود المثبت له قلنا
القضية المنعقدة من الامكان اما موجبة سالبة المحمول او سالبة حالها حال القضايا التي محمولاتها
منافي الوجود فما يجاب به هناك يجاب به ههنا واما ثانيا فلانه لا يفهم من البعدية الا البعدية بالذات
فما ارتفع التشكيك فالقول الفيصل ان العقل لا ينقبض عن تجويز ان يصدر من الفاعل
بحيثية صرفة بلا اشتراط الشئ لانها يطبعها لا تابي الافاضة من اي مفيض كان واذ قد تحقق
ان الواجب تعالى مفيض محض لا يبعد ان يتحقق بنفسها بافاضته تعالى والامكان اعتبار
الماهية مصداقه ذات الممكن فليس في الحقيقة شئ آخر هو الامكان ومنه ومنهو من حيث انه مفهوم
سلبي وان كان غير الممكن لكونه امرا وجوديا كالانسان مثلا لكن لا شك في ان الامكان ان
عد من الشرائط فباعتبار مصداقه ومصداقه ليس الا نفس الممكن ونفسه لا يصلح الدخل في العلل
واما قولهم الممكن فوجد آه فهو يشبه ان يكون من قبيل ما مر في الحدوث الذاتي من انه نحو آخر من

من التقدم سوی التقدمات الخمس المشهورة وان لم یکن نحوا آخر بل یکون من التقدم بالذات
الذی ہو منحصر فی التقدم بالعلیۃ والطبع فلا مخلص فہذا ان اراد ذلک المحققان فیہا وعبارۃ
المحقق الثانی صریح فیہ وعبارۃ المحقق الاول یتحملہ بعد التاویل وان قال قائل لاحد ان یمنع
تقدم الامکان علی الوجود فیعترض علیہ قول الشیخ فی الحدوث الذاتی فانہ کما یدل علی تقدم العدم
یدل علی تقدم الامکان کما مر ہذا وبعد فی الکلام کلام فافہم ولکن حقیقۃ الامر واضحۃ عند الافہام
والثواقب ولعلک تقول ان الامکان مما لا بد منہ فی قول الشارح معناہ انہ من ضروریاتہ و
لوازمہ واذا انتفی اللازم انتفی الملزوم فانتفی العلۃ التامۃ فی الازل فنقول بعید من العبارۃ
فان ما لا بد منہ من اول الکلام الی آخرہ بمعنی العلۃ فاخراج ہذہ العبارۃ عن ذلک النظم
لا یفہم لاسیما عند فقدان القراین واما المقام الثانی فنقول ان الجواب غیر مطابق للسوال
تفصیلہ ان المجیب کان قد منع استحالۃ التخلف بتجویز استحالۃ المعلول فی الازل والذی
اعترض علیہ الشارح ہو ان الامکان غیر متحقق علی ہذا التقدیر فی الازل فلم یتحقق العلۃ التامۃ فیہ
ہذا خلف وہذا مما لا توجہ لہ کیف ولا اثر ولا عین فی کلام المجیب لان الامکان غیر متحقق فی
الازل وان ادعی من عند نفسہ بان ہذا الجواب موقوف علی عدم تحقق الامکان الذی من
اللوازم او من العلۃ فی الازل فظاہر خفاؤہ فان المجیب ما قال الا ان وجودہ غیر ممکن
فی الازل وحاصلہ منع امکان الوجود الازلی لا منع امکان الوجود المطلق وما کان الکلام
فی الوجود الازلی بل فی الوجود الذی للمعلول ولو کان کلامہ فی الوجود الازلی فلا حاجۃ الی
الاستدلال فان الازلیۃ ثابتۃ حینئذ بل محصل کلام المستدل ان الوجود الذی للعالم اما مستند
الی القدیم فقد تم المطلوب واما مستند الی حادث وہو باطل فاجاب المجیب بان وجود ذلک
مستند الی القدیم منع امتناع التخلف بتجویز استحالۃ الوجود فی الازل فہو لم ینف الامکان فیجوز
ان یکون ممکنا فی الازل ولیلتزم التخلف ولیس فی ہذا النظر الی تعلق الارادۃ بالوجود الازلی
واللایزالی فیفترق من الوجہ الثانی الآتی من ہذا الوجہ والتلخیص ان المعلول لیس فی طبعہ
المصاحبۃ مع العلۃ ولا اللامصاحبۃ وکذا لیس فی طبایع افاضۃ المفیض افاضۃ القدم والحدوث
بل المعلول فی نفسہ ذو طبیعۃ فاقرۃ فیفتقر الی ان یفیضہ مفیض المفیض لا صنع لہ الا الافاضۃ

واما القدم والحدوث والمصاحبة واللامصاحبة فليس فيهما صنع من الفاعل واذا تم جهات
الافاضة يفيض المعلول منه بحسب سعة مادته وضيق سخنه فان كان الفاعل التام قديما والمعلول
ما يقبل القدم لسعة مادته وسخنه يكون قديما كما هو عند الخصم وان كان المعلول ما يابى بطبعه القدم
والازلية فيفيض منه بحسب طاقته لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولعلك تقول يشبه ان يكون هذا
المنع من المكابرات اليس طبايع الافلاك بل الاجسام مطلقا والعقول والنفوس غير آبية عن القدم
فانها عند العقل الصحيح كما يجوز ان يكون حادثة يجوز ان يكون قديمة واما بعض الاعراض فانها قد تابى
القدم كما مر لكن لا يصلح للوساطة في صدور الجواهر فانها لا بد لها من محال فللمحال علة غيره فمسلم
الدليل وسقط المنع فان قلت من ابطال السند لا يبطل المنع قلنا ربما يكون محط الفائدة السند
كما اذا كانت المقدمة الممنوعة واضحة في نفسها فح ليس لاحد ان يمنعه بدون ان يبدأ احتمالا فاذا
ابدءه فابطل فيكون هذا الابطال نافعا لان المانع ما ساغ له المنع الا باعداد ذلك الاحتمال
لذلك المانع للمنع فاذا ارتفع من البين ارتفع المنع من البين وعلى التنزل ابطال السند المساوي
نافع بلا شبهة ولما وقع في الكتب ابطال غير المتساوي ايضا كما سيجئ من الشارح في غير موضع منه
الكلام في الوجه الثاني ومنه الكلام في الرابع فانتظره لا بد ان تعمم المساواة من المساواة في
الواقع او في نظر المانع فتامل فنقول كلا بل استدل من عنده علم الكتاب كتاب اسرار الحكمة و
الصواب في كتبه ببيان شاف واضح فلنشتغل بذكر بعض منها فان المقام لا يحتمل البسط فنقول اقام ذلك
الراسخ في العلم على حدوث العالم دليلا دالا على هذا المطلب ولنذكر اولا مقدمات الاولى ان
وجود الواجب عينه الثانية انه لا يمكن حصول الماهية الواجبة التي هي الوجود البحت والتحصل
المحض في الذهن سواء كان عاليا كالعقول المفارقة او سافلا كالنفوس الناطقة فح لا يتصور
العلم المتعلق بكنه الواجب تعالى الارتسامي لا منا ولا من الشواهق وهذه المقدمة مرتبة على
السابقة والثالثة ان التقدم منه زماني وهو تقدم احد الشيئين على الآخر بواسطة الزمان
كتقدم موسى على عيسى على نبينا وعليهما الصلوة والسلام ومنه دهري والدهر عبارة عن حاق
الواقع المعبر بنفس الامر وسيجئ انشاء الله تعالى تفصيله فيما يتعلق به فالتقدم الدهري عبارة عن
تقدم احد الشيئين على الآخر تقدما انفكاكيا في الواقع كتقدم عدم العالم عليه على تقدير حدوثه

والفرق بین المتقدم الزمانی والدہری بعد اتفاقہما علی ان کل واحد منہا یستلزم انفکاک احدہما
عن الآخر انہ ینظر فی الاول حیلولۃ الامتداد الزمانی ثم ینظر واقعیتہ وفی الثانی لا ینظر ذلک
ولیس المراد عدم النظر فقط بل الواقع حیلولۃ الزمان فی نفس الامر فی الاول دون الثانی لیس
الدہر الا الواقع ولیس فیہا امتداد وہو الزمان او طرفہ وہو الآن فلا ینظر فیہ الا ان الاشیاء
ثابت فی الواقع ولیس معہ شئی آخر وہذا ہو الذی یسمیہ المتکلم بالتقدم بالذات الذی جعلہ سادسا
للتقدمات الخمس ومنہ تقدم بالذات وہو منشعب الی شعبین احدہما تقدم العلۃ الفاعلیۃ المستجمعۃ
بجمیع الشرائط وثانیہما تقدم العلۃ الناقصۃ تخیص الاول بالتقدم بالعلیۃ والثانی التقدم بالطبع
وہذان التقدمان لیسا بحسب الخارج فانہ فی الخارج لیس الا الاجتماع فان قلت قد یتقدم بعض الشرط
علی المشروط بحسب الدہر وبحسب الزمان ایضا قلنا فیہ نظران النظر من حیث انہ من الروابط الفاعل
المعلول وفی ہذا النظر لیس یوجد الا الاجتماع ونظر من حیث ہو موجود ولیس معہ المعلول
ثم یوجد وبہذا الاعتبار لیس لہ سبق بحسب الطبع بل لیس لہ الا سبق بالدہر او بالزمان وایضا
فتقدم الجزء الصوری علی المعلول المرکب لیس بحسب الخارج وکذا امثالہ فلیس التقدم بالطبع
وبالعلۃ الا فی بعض الملاحظات الذہنیۃ الواقعیۃ فیفرض العقل فی بعض الملاحظات الواقعیۃ
التی لیست اختراعیۃ ان العلۃ المستجمعۃ او الناقصۃ قد تقررت فتقرر المعلول ولیس فی مرتبۃ العلۃ
المعلول ولیس کتقدم العدم علی الوجود ولیس فی الخارج الا الوجود لہما وہما موجودان معا
قال وہذہ اصول متقررۃ عندنا وعند الخصم لکن عندہ التقدم الدہری والزمانی متساویان صدقا
وتحققا وہذا لیس بضر فان المقصود تغایر النحوین وان کانا متلازمین وبذلک یتم المطلوب واذا
تمہدت المقدمات فلنرجع الی المطلوب فنقول ان الواجب تعالی ماہیتہ انیتہ بحکومۃ المقدمۃ الاولی
ولا یتالہ علم ارتسامی فلا یوجد فی ذہن من الاذہان بحکومۃ المقدمۃ الثانیۃ فلیس فی الواقع
الا وجودہ الخارجی ویمتنع علیہ الوجود الذہنی بالامتناع الذاتی فان الماخوذ فی المقدمۃ الثانیۃ الامتناع
الذاتی ولما کان العالم کلہ مستندا الی اللہ تعالی کما ہو مبرہن فی کتبنا وفی کتب الخصم ایضا ولکن
ہذہ مقدمۃ رابعۃ کان متقدما علی العالم بالطبع او العلیۃ واذ لیس فی مرتبۃ ذاتہ الا الوجود الخارجی
ولیس لہ مرتبۃ عقلیۃ الا المرتبۃ الخارجیۃ فالتقدم الطبعی والعلی الذی لہ علی العالم لیس الا بحسب

الخارج فالواجب تعالی بحسب الخارج مقدم علی ان تکون العالم وما ہو الا التقدم الانفکاکی فالممکنات باسرہا لا یمکن ان تکون لہا معیۃ مع الواجب تعالی وہو المطلوب ثم قال بعد قسط من القول فاذا قیل مثلا الباری تعالی لم یبدع الفرس مدرکا للطبایع الکلیۃ ودراکا للضوابط الکلیۃ وسائر اسماء عالم القدس لم یجعل الماہیات الامکانیۃ وجوداتہا ماہیاتہا احد کل ذلک من سخیف السوال ورکیک القول وخسیس التفتیش فکذلک اذا قیل الباری عز وجل لم یوجد عالم الامکان فی الازل غیر مسبوق بالعدم الصریح کان ایضا من جنس تلک الاقاویل ثم قال بعد قسط من القول ایضا ان المحال من التخلف عن العلۃ التامۃ انما ہو اللامعیۃ المتکممۃ الامتدادیۃ واللامعیۃ الغیر المتقدرۃ الصریحۃ ہی المتقدم الذاتی ہذا تلخیص کلامہ تسلیم وبعد تسلیم صحۃ متقدماتہ لا یلزم منہ الا تخلف العالم عن الباری فی حاق الواقع والدہر کما یدعیہ الامام الرازی امتناع صدور القدیم عن المختار ولا یلزم منہ ان ہذا التخلف غیر متقدر بان یقع المعیۃ حیز القبلیۃ ووجود العالم حیز عدمہ کما ہو مطلوبہ وان بنی علی ان الدہر لا یحتمل الاستداد فلا بد من ابانتہ بدلیل بل البداہۃ شاہدۃ بان العدمات والوجودات مستمرۃ بلا اختراع المخترع وہو المعنی من الواقع والدہر وایضا اذا جاز عندہ ان یقع الوجود بدل العدم من غیر لزوم استداد فلیجز وقوع تقدمات مرتبۃ بان یقع وجود کل بدل اعدامہا بلا امتداد وبناءً علی کل تقدیر الدلیل المذکور لا ینتج المطلوب فان الحدوث علی نحوین الحدوث بالمرۃ ای بالاشخاص والانواع ونحوہ والحدوث بالاشخاص فقط مع القدم بالنوع اوشلہ فلو مدا التقدم الذاتی انفکاکیا فالتقدم الانفکاکی للباری تعالی علی کل ممکن ثابت والمطلوب متخلف لان مطلوبہ کما صرح بہ ہو الحدوث علی النحو الاول فان قلت ان مجموع الممکنات ممکن لترکبہ من الممکنات فیلزم تخلفہ عن الباری تعالی قلنا لیس بممکن واحد وانما الاحاد ممکنۃ متعددۃ ولکل منہا تاخر من الواجب فان قلت ہو موضوع القضیۃ الخارجیۃ الصادقۃ فیکون موجودا فاما واجب او ممکن والاول کما تری فتعین الثانی قلنا موضوعیۃ للقضیۃ الخارجیۃ لا تقتضی الا الوجود واما ان لہ وجودا واحدا فلا فیجوز ان یکون موجودا بان یکون لاحادہ عدۃ وجود فلیکن عشرۃ احاد فیکون ہناک موجودات عشرۃ فالمجموع عبارۃ عن عشرۃ موجودات وہذا لا یستلزم ان یتحقق فیہ تاثیر واحد بل فیہ تاثیرات ولکل تاثیر یستلزم تقدما علیا فلو فرض ان الواجب

علة كل واحد من احادها فله تقدمات على كل واحد منها فيكون كل واحد متاخرا عنه تعالى وعلى تقدير التعاقب كذلك فان قلت ان الممكنات ان توقف فالمطلوب حاصل وان ذهبت لا الى نهاية فيكون الزمان ازليا ولم يتخلف قلنا غير مسلم ازلية الزمان وقد مر ماله وما عليه فان قلت يبطله براهين التسلسل كالتطبيق وغيره قلنا لو سلم يكفي فيه تلك البراهين ولا يحتاج الى تلك المقدمات وفيه خفاء فالاولى ان يقال ان المستدل قصد ايراد دليل آخر على حدوث العالم كما تفصح عنه كتبه فان قلت عنده حدوث الاشخاص من دون حدوث الانواع غير معقول قلنا هذا طور آخر جعله حجة اخرى على المطلوب وايضا موقوف على ابطال الدهر عن الاستداد ولم يبين بدليل هذا ونحن ان شاء الله تعالى نذكره في موضع يليق به ثم ان التقدم بالعلية او بالطبع ليس فيهما انفكاك بحسب الواقع ولا في الذهن فان في الاول الاجتماع ظاهر وفي الثاني لا ابا عن الاجتماع بل فيهما انفكاك عن مرتبة العلة بان يصدق سلب وجود المعلول في مرتبة العلة على وجه نفي المقيد لا لنفي المقيد ومصداق هذا السلب عدم استغناء المعلول عن العلة لان مرتبة العلة مرتبة الاستغناء وسلب الوجود المقيد بكونه في مرتبة العلة صادقا في الواقع مطلقا خارجا وذهنا والانفكاك بهذا المعنى ثابت بين العلة والمعلول وان كان المعلول قديما فبطل الاستدلال عن اصله وليعلم ان هذا الايراد على هذا الدليل لا يضر الايراد على الدليل الذي عليه القيل والقال فان حاصله كما مر هو تجويز ابطال ماهية القدم فهذا منع مع المستند وهذا الايراد على الدليل الذي اخترعه ذلك الراسخ وليس لمبطل بجواز امتناع القدم على ماهية الممكن فتامل قوله الثاني باختيار الشق الثاني آه تحريره يقتضي تمهيد مقدمتين الاولى ان الاستدلال من الخصم ما كان مبنيا على الوجود الازلي واللايزالي فان حاصل البرهان ان ممكنا ما موجود بلا شبهة فعلته ان قدمت فالمطلوب حاصل والا ادى الى التسلسل او الوجود بدون ان يتم العلة وهما باطلان ولا يخفى انه ان اريد الوجود اللايزالي فهو مضر للمستدل وان سلم عدم الضرر فما ينتج الاقدم الحادث وهي كما انه باطل عندنا باطل عند الخصم ايضا ولم يثبت المطلوب وان اريد الازلي فكيف يمكن له ان يدعي ان ممكنا ما ازلي وكيف ساغ له الترديد في قدم علته وحدوثه وبالجملة ماخوذية الوجود معرى عن قيدي الازلية واللايزالية ظاهر مما ذكر في الكتاب والثانية ان الواجب تعالى فاعل مختار مريد عند المجيب اي من زمرة المسلمين

الذي منهم من احزاب احداث العالم فالعلة تفعله بالارادة الثابتة التامة واذا تمهد هذا فلنرجع الى شرح ما في الكتاب فنقول حاصل الجواب ان في الشق الثاني كان قائلا بان علة وجود الممكن عنده ما كانت في الازل فقال المجيب نعم فان العلة لما كانت عنده هو الفعال المريد بالارادة التامة التي لا تخلف المعلول عن ارادته فيكون علة وجود الممكن عنده هو ذلك الفعال فيجوز عنده ان لا يريد وجود الممكن معرى عن ذينك القيدين ولا الوجود المقيد بالازلية بل يجوز ان يريد الموجود اللايزالي فيوجد بالارادة فما تحققت علة الوجود للممكن الماخوذ في الدليل في الازل فان قال قائل بل تحققت فيما لايزال قلنا ما تحققت اصلا وانما تحققت ارادة الوجود اللايزالي فان قلت فما معنى قوله اذ من جملة تعلق الارادة بوجوده في الازل قلنا معناه ان المختار لو كان اراد الوجود المعرى فلا علاق من تحققه في الازل فتحقق المعلول في الازل كان من لوازم ارادة الوجود المطلق فنفي اللازم فان قلت الملازمة غير مسلم فان المعلول آب عن الازلية قلنا هذا الجواب الاول والجواب الثاني مع قطع النظر عنه اذ هو بعد تسليم ذلك على ان المجيب مانع فالدعاوي التي وقعت في كلامه دعاوي بحسب الظاهر وليست بها في الواقع اذ ليست وظيفة ذلك كانه قال يجوز ان يكون كذا فكذا فما تم الاستدلال اذ معناه ان الازلية لما كانت مدعى الخصم ادرجه استطرادا المقصود اذ مطمح النظر هو المنع على ما اخذه المستدل وفي القراباغية اولا هذا اختيار شق ابطله المستدل بكلا شقيه فكان الواجب ان يختار شقا من شقي الترديد الثاني فيمنع اما لزوم ما الزمه ويرد بطلانه ولا مجال لشيء منهما اما على تقدير ان لا يتحقق جميع ما لا بد منه ولم يحدث عند حدوث الحادث شيء من علله فلزوم حدوث الحادث بدون تمام العلة ظاهر وكذا بطلانه وكذا الكلام على الاحتمال الثاني من لزوم التسلسل وبطلانه وثانيا انه ان اراد انه من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى الوجود الازلي فهو حق لكن ليس كلام المستدل في هذا الوجود بل في الوجود الذي للحادث حتى يلزم عدم كون الحادث حادثا وتحققه بدون تمام علته او التسلسل لان مدعى الحكيم ان ممكنا ما قديم والا لكان جميع الممكنات حادثة فجميع ما لا بد منه في وجود الممكن لا يخلو آه وان اراد انه من جملة ما لا بد منه بالنسبة الى الوجود الذي للحادث اعني الوجود اللايزالي فهو باطل لانه يلزم ان لا يتحقق الحادث او يتحقق الحادث بلا تمام علته وفصله بما لا مزيد عليه وهذا مع كونه مبنيا على الغفلة عن قول الشارح ولا يرد عليه آه وقوله فان قيل لا بد من اختيار احد شقي الترديد آه

فاسد فان قیل کلام المحشی فی المرة الثانیة علی السند وھو غیر معقول قلنا مقصودہ ابطال السند والا فتلخیص الجواب ان ارادة المرید الکاملة تعلقت فی الازل بوجود الممکن فیما لایزال والحاشیة لاینکرہ فان قلت فعلی ھذا کیف یوجہ قولہ ولا یرد علیہ قلنا توجیھہ انہ ماکشف فی الجواب عن غطاء نحو جواز التخلف بل ما افاد الا ان علة وجود الممکن ماکانت فی الازل علی ما مر تفصیلہ فھھنا للسائل ان یقول فاین علة الممکن ام ھو بدون العلة فاجاب واجمل ایضا فیہ فسائل فقال ثانیا ما اختار من شقی الترديد فابرز ماکان اختفی وحصحص الآن الحق نعم لو کان قال اولا بما تلخص بعد جرالکلام لکان احسن والامر فیہ ھین فان قیل لیس منحصر سیاق الدلیل علی النمط الذی قررت قلنا ان نحرر الدلیل بحیث لایتصور للمجیب محل الجواب الذی قررتہ فنقول العالم قدیم لانہ لو لم یکن قدیما یکون حادثا والتالی باطل فانہ یلزم قدم الحادث او حدوثہ بدون تمام علتہ وھما باطلان فالمقدم مثلہ فقد اخذ الوجود اللایزالی فما الجواب الا اختیار قدم العلة ومنع التخلف قلنا لیس المقصود الا تحریر ما فی الکتاب وکان الکتاب ناظرا الی التحریر الذی مر فان قلت یجوز الاجابة بتحریر الدلیل قلنا نعم فیساغ الجواب بتحریر الجواب وماکان یرد شیئ من کلام الحاشیة علی تحقیق الجواب بل یرد علی ما فی عبارة الکتاب وتلک قد تمت سالمة عن المناقشة وبالجملة ان قرر الدلیل کما قرر فللشارح ان یجیب بما اجاب وان قرر بما قرر الآن فیجیب بما حاصل الجواب ومثل ھذا النمط غیر منکر وھذا ما تیسر فی حل العبارة وکلام الغیر ان کان یرجع الیہ ما فصل فمرحبا بالوفاق والا فمحل الخفاء وقد یقال فی توجیہ الکتاب ان ما لابد منہ فی وجود الشیئ علی قسمین ازلی ولایزالی ومن جملة ما لابد منہ فی الوجود الازلی للشیئ تعلق الارادة بوجودہ فی الازل ومن جملة ما لابد منہ فی الوجود اللایزالی تعلق الارادة فیما لایزال وقد صرح القائل بان التعلق حادث ولا شبھة فی ان ھذا التوجیہ کافل لرفع شکوک القرباغیة ولکن فیہ شیئ من الاختلال سیجیئ انشاء اللہ تعالی ولقد اطنبنا الکلام وان کان یکفی اشارة فی المقام لان الناظرین کانوا یستصعبونہ فاوضحنا من الکلام قولہ وعلی الثانی یحتاج المعلول الی امر آخر سوی ھذا التعلق وھو خلاف المفروض آہ کان حاصل الجواب ان المعلول انما تخصص بوقت دون وقت لان تعلق الارادة وجد فیہ فیکون الواجب مع تعلق الارادة کافیا فی ترجیح المعلول والا فلا فائدة للمجیب فی ابداء حدیث الارادة الیس فی التحقیق مدار الاستدلال علی تردید فی العلة المتممة الکافیة للحدوث والقدم

سواء کانت تامۃ او ناقصۃ جزءً اخیرا للعلۃ التامۃ لانہا یلزمہا المعلول فکانہ قال المستدل العلۃ الکافیۃ اما قلیلۃ او حادثۃ والثانی باطل فالاول متعین فقال المجیب العلۃ ماکانت ازلیۃ بل تلک ہی التعلق الازلی بوجود المعلول فیما لا یزال فحینئذ احتیاج المعلول الی جزء آخر وعدم کفایتہ خلاف المفروض فمافی القرا باغیۃ ان المفروض انہ لم یتحقق جمیع مالا بد منہ فی القدیم تحقق التعلق الازلی بوجود الحادث فیما لا یزال لا یستلزم القول بانہ لم یبق شیٔ مما لا بد منہ فی وجود الحادث فالقول بالاحتیاج الی امر آخر سوی ہذا التعلق ہو عین المفروض غیر وارد وہو مبنی علی قلۃ الفحص فی عبارۃ الکتاب قولہ قلنا ان اردتم انہ متم لعلۃ وجودہ فی الازل آہ وعلی التقدیرین لم یتحقق العلۃ التامۃ للممکن الماخوذ فی الدلیل فی الازل فاندفع مافی القرا باغیۃ من انہ انحصر الجواب حینئذ الی اختیار الشق الاول من الترديد لان الترديد کان فی الوجود الذی للحادث وہو الوجود فیما لا یزال ومنع استحالۃ التخلف عن ذات العلۃ التامۃ مستندا بان المحال انما ہو تخلف المعلول عن نحو ارادۃ الفاعل المختار المستقل بالتاثیر لا عن ذاتہ فان قلت لدفعہ ان الوجود الذی للممکن قسمان قسم ازلی وقسم لا یزالی والجواب الاول باختیار الشق الاول وباعتبار الثانی والجواب الثانی باختیار الشق الثانی وباعتبار الاول فاتحاد الجوابین غیر واضح قلت فحینئذ لیس للجواب وجہان بل وجہ واحد مردد بین الشیئین واختیار لاحدہما ومنع علی شیٔ واختیار للآخر ومنع علی آخر وہذا بمنزلۃ ان یقال اذا ارید کذا فالصغری غیر مسلم وان ارید کذا فالکبری ممنوع ولا یخفی ان ہذا النحو من الجواب غیر متعدد فان قلت من قبل الحاشیۃ ان الاستدلال قیاس استثنائی کما مر تقریرہ قلنا قدم تقریرہ جوابہ فتذکر وہہنا وجوہ من المقالات لدفع ہذا الایراد فمنہا ما یقال ان حاصل الجواب ہو اختیار حدوث التعلق فلم یتحقق جمیع ما لا بد منہ فی الازل فاین الانجرار وان ردد فی علتہ ویقال الی الآخر فلا فائدۃ فیہ فان ہذا الترديد ہو الذی اوردہ بعد فی حدوث التعلق وہذا یدل علی انہ لم یمعن النظر فی عبارۃ الکتاب فانظر الی قولہ ولا یرد علیہ ان التعلق الازلی آہ ولکن سلم ان ذلک محتمل العبارۃ فلا خفاء فی انہ لم یردہ اشہ فان ہذا الجواب عندہ مردود کما سیجیٔ انشاء اللہ تعالی عنقریب والجواب الاول قد کان ردہ سابقا فبقی الدلیل سالما عن الخلل وقد قال فی آخر البحث ان القاصرین کانوا مائلین الی مذہب الفلاسفۃ لقوۃ شبہتہم فاشبعنا ما یکفی لاضمحلالہ لئلا یبقی اشتیاق وقال لم یات جمہور المتکلمین بشیٔ یتعلق بقلب الاذکیاء فکیف یتیسر لہ الطعن

ملہ القائل السیالکوتی ۱۲

وتحسین جواب اذا لم یورد جوابا صحیحا وہذا ومنہا ان العلة التامة عند الخصم لیست الا ما یجب بالمعلول
عندہا فکان المستدل زعم ان العلة التامة للمعلول التی یجب عندہ المعلول اما قدیمة او حادثة
آہ فاجاب بان تلک العلة لیست ازلیة بل العلة مختارة آہ وفیہ ان ہذا التوجیہ لہ وجہ صحة
ان کان فی کلام المستدل لفظ العلة التامة ولیس الا اخذ جمیع ما لا بد منہ فی الدلیل والاما دة منہ
ما یجتمع مع المعلول ابدا کما تری مع ان العلة التامة بذلک المعنی لم یعہد ولکن قیل انہ لازم
مساو عند الخصم فیجوز التفسیر بذلک قلنا نعم لکن بناء کلامہ علیہ ثم الایراد علیہ باختیار الشق الثانی
لا یخلو عن بعد بل الالیق حینئذ ان یقول العلة بہذا المعنی لیست فی الازل ولا فیما لا یزال
فان العلة لما کانت مریدة لم تکن ما یجب عندہ المعلول والاظہر فی التزییف ان یقال انہ علی
ہذا التقدیر لا یصح اختیار الشق الاول اللہم الا ان یقال انا نختار الشق الاول علی تقدیر ان یکون
العلة الماخوذة فی الدلیل بالمعنی المتعارف ونختار الشق الثانی علی تقدیر المعنی الذی حرفہ لہ
للجواب وجہان وقدم مثلہ ومنہا ان الجزاء الکلام بالآخرة الی شیء واحد غیر محذور وحاصلہ اختار
اولا الشق الثانی واذ ظہر فساد ما فیہ جر الی اختیار الاول فان قیل فما صح الجوابان فلا یرجع الی حاصل
قلت غیر مسلم فان الاول مبناہ علی ایجاب العلة والثانی مبناہ علی اختیارہا وہذا القدر یکفی فی ابداء التغایر
ولعلک تقول ان مراد المحشی القراباغی ذلک فنقول یابی عنہ سیاق کلامہ فتامل فیہ ومنہا ان ترجیح
للعلة المتممة لارادة الوقت بوجود الحادث وہذا ما یاباہ کلام الشارح ہذا والذی یفہم من کلام الشارح یجب
ظاہرہ فی انموذج العلوم ہو الذی مرت الیہ الاشارة من تقسیم الوجود الی قسمین ثم اختیار احدہما علی
تقدیر واختیار آخر علی تقدیر آخر وان شئت فعلیک بتلک الرسالة ثم اعلم ان ہہنا کلاما آخر ہو انہ
لمتوہم ان یتوہم ان حاصل الجواب الاول اختیار تحقق العلة فی الازل ومنع استحالة التخلف مستندا
بجواز امتناع الازلیة علی الممکن وہذا لا یصح علی تقدیر اختیار تحقق العلة لان الازلیة لما کانت محالة
فالوجود المطلق للممکن بما انہ مطلق ای صالح للازلیة واللایزالیة ایضا محال والمحال لا یکون علة
ولا معلولا فاذن لم یتحقق العلة للوجود المطلق للممکن بما ہو مطلق فتعین اختیار تحقق العلة للوجود المطلق
بما ہو مطلق ثم ادعاء استحالة الازلیة منافاة فاذن لم یبق الا اختیار عدم تحقق العلة للوجود المطلق
وتسلیم تحقق علة مخصوص اللایزالی وہذا بعینہ ما اختیر فی الجواب الثانی فحینئذ یتجر الجواب الاول الی الثانی

وانما الافتراق فی السند ففی الاول استند منع استحالة التخلف بتجویز استحالة الازلیة وفی الثانی بکون العلة تعلق الارادة بتحقق الممکن فیما لایزال وهذا توهم فاسد فانا نقول اولا بالنقض لانهم قالوا ان علة وجود الهیولی طبیعة الصورة ای الصورة المطلقة والصورة انما تحتاج الی الهیولی فی التناهی والتشکل ثم نقول الصورة الغیر المتناهیة مستحیلة فالصورة الممکنة لیست الا المتناهی منها فالصورة المطلقة ایضا مستحیلة والمحال لایکون علة الموجود فالعلة لیست الا المتناهی منها مع انها محتاجة الی الهیولی ونقول ثانیا ان فیما ذکر اضاعة الاعتبارات والحیثیات الواقعیة فان الماخوذ فی الدلیل نفس وجود الممکن مع قطع النظر عن الاشتمال علی حیثیة ولاشک ان نفس وجود الممکن ممکن وان کان تحققه فی ضمن اللایزالیة وفرق بین اقتضاء العلة لنفس الوجود اقتضائها لخصوص اللایزالیة ففی الجواب الاول اختیار کون العلة لنفس الوجود وکونها مقتضیة لنفس الوجود لا خصوصیة ومنع استحالة التخلف بکون نحو منه وهو الازلی محالا علی الممکن ولا یلزم من استحالة نحو منه استحالة نفس الوجود کما لایلزم من استحالة غیر المتناهی من الصورة استحالة نفس الصورة وفی الجواب الثانی اختیار عدم تحقق العلة لنفس الوجود وانما المتحقق العلة لخصوص الوجود اللایزالی منه لان العلة انما اقتضاؤها لخصوص اللایزالی ومنع استحالة التخلف مستندا بان المراد علی وقفت تعلق الارادة لاغیر فالجوابان ولاینجر احدهما الی الآخر فتامل تاملا صادقا ثم ههنا کلام آخر هو ان الجواب الثانی لایصح الا بالاستعانة بسند الجواب الاول لان حاصل الجواب الثانی انها تعلقت الارادة فی الازل بان یوجد الممکن فیما لایزال فنقول تعلق الارادة بالوجود الازلی هل کان ممکنا فی الازل فتعلق الارادة فی الازل بالوجود اللایزالی دون تعلقها بالوجود الازلی رجحان بلا مرجح بل رجحان لمرجوح فانه ینافی الجود ولم یکن ممکنا بل الارادة لله سبحانه لیست الا الارادة المتعلقة بالوجود اللایزالی ثم اما الوجود الازلی للممکن ممکن فی نفسه وعلی هذا یلزم عجزه سبحانه عن بعض انحاء الوجودات للممکن تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا واما الوجود الازلی مستحیل بالذات علی الممکن وهذا هو الشق الثانی فلزم اخذ استحالة الازلیة فی الجواب الثانی وتیسیر حاصله ان علة مطلق وجود الممکن لم یتحقق فی الازل انما المتحقق فی الازل علة الوجود اللایزالی واستحالة التخلف مسلم لان الله تعالی مرید مختار انما یوجد الممکنات بتعلق ارادته سبحانه وارادته لم یتعلق فی الازل الا بالوجود اللایزالی

والشئ لا یوجد الا بحسب تعلق الارادة ولم یتعلق بالوجود الازلی للممکن بعدم امکان الازلیة علیہ وحاصل الجواب الاول ان علة نفس وجود الممکن قد تحققت وانما لم یوجد فی الازل لاستحالة الازلیة علیہ ولا یحتاج فیہ الی حدیث التعلق لکن المختار ھو الجواب الثانی عندنا معشر المسلمین من اھل السنة لان الدلایل القاطعة حکمت بکون اللہ تعالی خالقا بالارادة والاختیار حتی صارت من ضروریات الدین وتعلم انہ قد ظہر عند الفطن مما ذکر بطلان قول المشائین ان التلازم لا یکون الا بین العلة الموجبة وبین معلولہا او بین معلولی علة ثالثة وذلک لانہ قد ظہر جواز ان یوجد العلة الموجبة شئ فی الازل ولا یوجد الشئ فیہ لاستحالة الازلیة علیہ ولا یستلزم العلة الموجبة معلولہا وایضا یجوز ان یکون الشیان معلولی علة موجبة واحدة ویکون معیة احدہما مع الآخر مستحیلة فی بعض الاوقات فلا یکون تلازم بین معلولی علة واحدة فافہم فانہ لمحق شریف قولہ قد یقال ان الازل فوق الزمان آہ للازل معنیان الاول جمیع الازمنة الماضیة ویقال لہ الازلی الزمانی الثانی کون الشئ ما شم رایحة العدم السابق سابقا علی الوجود فی الواقع کالواجب تعالی فان العالم لما کان حادثا والواجب موجود قبلہ کان ازلیا بالمعنی الثانی بلا شبہة واما المعنی الاول فوہما لا یخلص العقل المشوب بالزمانیات عن تجویز کون الواجب تعالی ازلیا بالمعنی الاول ایضا اما العقل القراح فلا یجوزہ سواء کان العالم حادثا اولا فان معنی کون الشئ زمانیا ہہنا ہو الذی یقال لہ متی ہو انطباق وجودہ علی کل الزمان او علی جزء منہ او علی حدمنہ والذی لا یتیسر فیہ ذلک اصلا کالمفارقات لا توصف بالزمانیة فالواجب تعالی لیس بازلی بالمعنی الاول کیف والزمان امر متجدد والواجب تعالی ثابت محض ومقدم علیہ بالخالقیة فلا یعقل کونہ فیہ ولہذا تفصیل فی الکتب المطولة واذا تقرر ہذا فنقول کلام الشارح ہذا تقریر آخر للجواب الثانی ویدل علیہ العنوان فان قلت ما الفایدة فی ایرادہ ثانیا اما کان قد کفی ما سبق قلنا لا فانہ کان قد اخذ فی الجواب ان الارادة تعلقت بوجود الممکن فیما لا یزال من الاوقات الآتیة وکان ہذا مظنة سوال سائل ان الخلاص تیسیر لکم من الممکنات سوی الزمان واما الزمان فلا یمکن تعلق الارادة بوجودہ فی الاوقات الآتیة فانہ غیر معقول کون الزمان ظرفا لنفسہ مع انہ مفض الی التسلسل وایضا مظنة الوقت فاخلص الجواب بحیث لا یمکن ان یصل الی حدہ ایدی التشکیک فقال ان الواجب تعالی لیس زمانیا حتی لا یتخصص الزمان نفسہ بارادتہ بل ہو

فوق الزمان وہو الازلیۃ بالمعنے الثانی والفاء فی قولہ فلا شیٔ غیرہ فی الازل آہ فصیحۃ ای اذا ثبت
ہذا فالغیر منتف فی الازل بحسب التجویز لا علی الادعاء کما ہو وظیفۃ المانع وانما تحقق بحسب تعلق الارادۃ
بہ من تخصیصہ بالاوقات واما الاوقات فقد تعلق الارادۃ بتناہیہا فوقع علی ما اقتضت الارادۃ
الازلیۃ وہو التناہی فالکل حادث فالفرق بین الجوابین ای التقریرین انہ اجمل فی الاول
وفصل فی الثانی بالتعرض للاوقات وبوجہ آخر تامل فان قلت لم یعلم حال ما لیس بزمانی قلت یعلم
بالمقایسۃ فیقال قد تعلق ارادتہ بالمعیۃ مع الزمان او بای عبارۃ شئت ولعلک تقول ان
غیر الزمانی منتف عند المجیب فلا ضرورۃ لہ بالتعرض لہ وفیہ ما فیہ ویقرب منہ ما فی القرا باغیۃ من
انہ نقض ای تفصیلی فانہ لا مجال للنقض الاجمالی باختیار الشق الاول ویکون حاصل قولہ فان
قیل آہ ان الوقت اما ان یکون مما لا بد منہ فی وجود الممکن او لا وعلی الاول خلاف المفروض وایضا
ینقل الکلام الیہ ولا یمکن الجواب بان الارادۃ تعلقت بوجودہ علی ہذا النحو لانہ یرجع الی ما سبق
من قولہ والحاصل آہ فانہ کان بالحقیقۃ انجرالی اختیار الشق الاول انتہی ان سقط ای کثیر قلیل من
کلامہ من البین فان فیہ شیئا تفصیلا نہ آن ارادانہ یرجع الی السابق وان کان مع نحو من التغایر
بمعنے ان الغایۃ القصوی من التوجیہین الی امر واحد فمسلم ولا قبح ولا یرد علیہ ما سیقرر بعد من
انہ لو کان تقریرا لما سبق لما اجاب کما لم یجب فی الاول ولان الاحالۃ غیر ممتنعۃ لانہ توجہ علی ہذا
التقریر من الورود فاجاب وفی الاول ما کان من ظاہر الورود فلم یجب فانہ اجمل نحو التعلق بل اطلقہ
وفی الاول قیدہ بکونہ ازلیا ویمکن ان یجادل بان الاجابۃ یجوز ان یکون متوجہا علی التوجیہین
فای بعد ولا یرد ایضا ما فی الحواشی التی علقت علیہا من المحشی ان قیل ان الاحالۃ غیر مفید فانہ
دفعہ بقولہ فقد اجیب آہ قلنا فقد دفعہ بادفعہ فبقی الاحالۃ سالما عن الخدشۃ فانہ مبنی عن الغفول
عن قولہ فقد اجیب تارۃ فانہ اشارۃ الی انہ قد اجیب بما مر من کون التعلق ازلیا وقد اجیب
تارۃ بہذا ولم یبرزہ اتکالا علی انسباق الذہن من التفصیل السابق ویرد ایضا علی ما فی ہذہ الحواشی
اذا کان لشیٔ تقریران وکان یتوجہ علی احدہما لشیٔ دون الآخر فلا یبعد ان یورد علی احدہما دون
الآخر کما عرف ولا یرد ایضا مثل ما فی ہذہ الحواشی من ان جعل الجواب جوابا عن السابق ایضا غیر صحیح
لان السابق بناء علی ان الارادۃ متممۃ موجودۃ فی الازل وبناء الایراد والدفع ہہنا علی منع

ان التعلق یحتاج الی علۃ لکونہ اعتباریا وعلی تقدیر الاحتیاج فالتسلسل فی الاعتباریات وفی
الاول ما کان التزام حدوث الشئ فالسندان مختلفان فی الموضعین قال فیہ ما لایخفی فانہ قدم
ان الشارح فی التقریر الثانی اجمل التعلق فاورد ما اورد واجاب تارۃ بامر وتارۃ بہذا واختلاف
السندین لایضر فتامل تاملا ولا یرد ایضا ما فی ہذہ الحواشی ایراد المنع الواحد مرتین بتغییر العبارۃ لیس
فیہ جدوی یعتد بہ قال فیہ ما لایخفی اقول ان اراد انہ عینہ فالکل بناء الفاسد علی شلہ لا یرجع الی
طائل ہو قد یقال فی توجیہ انہ اختار الشق الثانی وتصویرہ انہ لم یکن جمیع ما لا بد منہ فی الازل
ولا یلزم التسلسل ولا وجود الممکن بدون تمام علتہ لان الازلی سابق علی الزمان وکل ما یوجد
سوی الزمان یوجد بحسب الارادۃ تخصیصہا باوقاتہا وتعلق الارادۃ بالزمان بوجودہ المتناہی
منہ فالتعلق حادث ولا یرد علیہ انہ من این یلزم من وجود الممکنات بسبب التعلق حدوث التعلق
فانہ عند القائل ان المفروض فیما ان نحو التعلق حادث لان المختار ان جمیع ما لا بد منہ حادث
واذ قد فرض ان التعلق متمم فہو ایضا حادث ولیس الفرق بین التوجیہین الا بالتعرض للکل ہہنا
والزمانیات فی الاول فلم یرد ان حدوث التعلق قد لزم من ہذہ المقدمات نعم یرد علیہ ما عرفت
وبعد اللتیا والتی قد بقی کلام فان الارادۃ علی ما علیہ المحققون نفس المرید الذی ہو الواجب بالذات
ومرجعہا الی العلم بالنظام الکلی الذی علیہ نظم العالم وعلیہ یلوح آثار رضا اللہ فی بعض الرسائل فنسبتہا
الی الاوقات الحالیۃ والآتیۃ سواسیۃ الیس الارادۃ الا ذات الواجب تعالی وذاتہ متساوی النسبۃ
الی الکل فلا تخصص منہا الممکنات بالازلیۃ واللاازلیۃ من حیث ہما ولکن للمتکلمین ما قالوا بذلک
علی ان لہم ان یقولوا بعد تسلیم عینیۃ الارادۃ مع الواجب الحق تعالی ان الخصوم سوّوا وجوہ تعدد
الآلات والجہات مع المعلول الاول حیث ارادوا ان یسندوا الکثرۃ کالعقل الثانی والفلک
الاول بان المعلول لہ علم بذاتہ ولہ امکان باعتبار کل من ذینک الاعتبارین صدر ذلک الشیئان
مع ان مصداق العلم بذاتہ عندہم ہو ذات العالم وکذا الامکان فانہ لو لم یکن مصداقہ ذوات
الممکنات فقد ثبت الامکان بالغیر کما قالوا فی اثبات عینیۃ الوجود مع الواجب تعالی واذ قد جاز
مثل ہذا فلیجز فیما ہم فیہ تامل والاظہر ان یقال انہ قد بین سابقا انہ لا بد فی سند ہذا الجواب من اخذ
استحالۃ الازلیۃ واذا اخذ ذلک فنسبتہ ذات الباری عزوجل وارادتہ لیست علی السواء بل لیس

تعلق بالادلیۃ لاستحالتہا فافہم فانہ ملحق شریف **قولہ** فقد اجیب عنہ تارۃ بان التعلق امر عدمی آہ
ومعنے تارۃ قدم فظاہر ہذا الجواب انہ اختار حدوث التعلق والا فیجوز ان یکون التعلق قدیما ازلیا
منشاء حملہ علی الواجب نفس ذات الواجب فلا یحتاج الی العلۃ کما فی سائر صفاتہ وحینئذ لا توجیہ
لما ذکرہ الشارح فیما بعد فلیتامل فیہ وآیضا ما استفسر المورد علی تقدیر القدم التعلق عن سببہ بل لزم
قدم الممکن وآیضا لو کان قدیما فیکفی ان یختار ان علتہ الواجب تعالی ولما احتاج الی التزام ان
التسلسل فی الاعتباریات غیر محذور وانہ لا یحتاج الی علۃ وجملۃ القول ان للمتکلمین عن ہذا المضیق
نقضین آلاول اختیار ان التعلق الارادۃ فی الازل وہو قدم وآلثانی اختیار حدوث التعلق
ولما انجر الکلام الیہ اجابوا بذینک الجوابین الذین اورد ہما الشارح ورد علیہما اوآراد الشارح ان یورد ہما
فاوردا ولا الاولی ثانیا الاخری وما قیل ان التعلق امر عدمی بمعنے انہ لیس موجودا فی الخارج
حتی یحتاج الی امر یخصصہ بوقت دون وقت آخر [الفاضل عبد الحکیم] واما نفس التعلق من حیث انہ حالۃ بین الارادۃ
والمرید فہو مقتضے ذات الارادۃ قارن من شانہا ان یتعلق بوقت دون وقت ولا یحتاج
الی امر آخر فاندفع ما اوردہ الشارح بقولہ انت تعلم ان اختصاص کل صفۃ آہ فاسد فان التعلق
حینئذ مع الارادۃ وہی لا محالۃ قدیمۃ فیکون قدیما فیلزم قدم الممکن فان اجیب بانہا تعلقت
بنحو الوجود فیقع الممکن کما تعلقت فیرجع الجواب الی الجواب الذی مر وہذا القایل نفسہ لا یرتضی
بہ قال ای تارۃ بما مر من کون التعلق ازلیا متعلقا بوجودہ فی وقت مخصوص وتارۃ کذا **قولہ**
فقد قیل علیہ آہ اشارۃ الی ان ہذا الاعتذار غیر صحیح من وجہ آخر وہو جریان برہان التطبیق
وغیرہ من البراہین وتقریرہ علی الوجہ المفصل ان التعلقات کانت عللا ومعلولات فلا یکون
بعضہا حینا مع بعض ولکل منہا حظ من الثبوت مغایر لثبوت الآخر ولا یقاس ہذا علی ما قالوا
فی التسلسل الوجوبات فانہا منقطعۃ بانقطاع الاعتبار کما فصلوا فی مقامہ وفیہ نظر فان حاصل
ما قلتم فی ہذا المقام متأت فی الوجوبات فان آ مثلا ان وجب من علۃ وہی ب مثلا فلا شک
ان آ واجب من ب وہذا الوجوب وجوب بالغیر ولا یثبت الا بعد وجوبہ فہذا وجوب عارض لذلک
الوجوب ومقدم وہذا ایضا بالغیر فہو ایضا لا یثبت الا بعد الوجود فان الوجود لم یجب لم یثبت وہذا
ثالث مقدم فیکون مغایرا وہکذا والجواب الجواب والجواب یظہر بما فصلنا فی الحدوث الذاتی فتامل

ومن وجه آخر ان العنقاء مثلا معدوم ازلا وابدا فلا بد لعدمه من علة هو عدم علة وجوده ولذلك
العدم ايضا علة وهكذا او آجوا بالجواب وفيه نظر فانه يجوز ان ينتهي الى عدم واجب ولان
العدم ليس امرا ثابتا بشئ وليس الا انتفاء شئ لا شئ يعبر عنه بالانتفاء فان قيل على اصل الكلام
ان التعلقات متجددة على حسب عدم القرار الاتصالي فهو امر واحد قلنا هذا غير عايق من
جريان البراهين عند المجيب وهو المتكلم وصوب له الشارح وايضا يرجع الى ما قال الخصم في ربط الحادث
بالقديم والمتكلم لا يجوز مثل هذا فان الخصم ربط الحادث بالقديم بالحركات وهو امر وحداني التعلقات
مثلها على ما قلنا والمتكلم لا يجوز عدم قرار شئ بحيث يتصل ويصير امرا واحدا في الغرابة ان التسلسل
بهذه الكيفية مع قطع النظر عن بطلانه مطلقا لا يفيد في هذا المقام لان السلسلة كلها حادثة
فلا يرتبط بالقديم وفيه انه انما يرد لو قالوا بتجدد التعلقات معا هذا غير ظاهر فانه يجوز ان يريدوا
التجدد على سبيل التعاقب فكل تعلق مرتبط بتعلق حادث قبله الى غير النهاية فان قلت فيلزم ان
يتحقق القبليات او البعديات الزمانية والزمان المستلزم لقدم متحرك قديم قلنا قدم ما له و
ما عليه ولعل مقصوده ان الوجوب بالغير بدون الانتهاء الى الوجوب بالذات ممتنع فلا يرتبط
الحادث بالقديم بالتعلقات الغير المتناهية متعاقبة كانت او غير متعاقبة فان قيل هذا الزام
على الخصم في تجويزه التسلسل في المعدات قلنا لا يضرنا فليكن من المفاسد التي نوردها عليه قال
من ههنا فذ كلام الشارح في الحواشي القديمة ان هذا الانتساب اليهم افتراء عليهم فانهم انما قالوا بوجود
الحركة الغير المتناهية المتصلة وهذا امر واحد فتامل فيه قال السيد قدس سره الشريف ان هذه
السلسلة مخالف لما ذهبوا اليه من امتناع وجود التسلسل بالفعل ولا يبعد ان يقال هذه امور
اعتبارية لا امتياز هو ياتها في الخارج وما منعوا الا التسلسل في الموجودات الخارجية وفيه تامل
وههنا كلمات اخر فمنها ان اسباب الاختيارات اضطراريات بداهة فانا نعلم بالضرورة ان
مشيتنا لا يمكن ان يتعلق بمشية اخرى قال الشارح في بعض الرسايل بل الظاهر انه ادعى
تحقق الاجماع بالضرورة ومبادي الافعال الاختيارية ينتهي الى الامور الاضطرارية ولكم
ان يقولوا هذا فينا ظاهر ولا يقاس حال الغيب على الشهادة لا سيما في صورة التعاقب فانه
يجوز ان يشاء ايجاد زيد مثلا بعد ما شاء تلك المشية وهكذا وفيه خفاء ومنها انه يلزم على هذا التحليل

الواجب تعالی للحوادث تعالی عنہ فی مذہب الخصم ایضا ویمکن ان یعتذر عنہ بان التعلقات
امور اعتباریۃ وہم ما منعوا عن ذلک کما قال الش فی المواقف العلوم قولہ وانت تعلم انہ لا انحصار
ہہنا بین حاصرین اصلا آہ فانہ ظاہر ان الارادۃ نسبتہا الی جمیع التعلقات واحدۃ فہی لیست باولی
بان یکون طرفا الواحد منہا دون اخری واعترض علیہ فی القراباغیۃ بان نفس الارادۃ من اسباب
الممکن المفروض اخیرا ما یلی التعلق الذی ہو الاخیر کزید بل التعلق الذی ہو الاخیر فانعقدت
السلسلۃ من التعلقات والارادۃ ولا خفاء فی انہا لیست وسطا فہی طرف فللسلسلۃ طرفان
وہو الانحصار بین الحاصرین والجواب عنہ ظاہر فانہ لا یلزم من کون الارادۃ سببا للتعلقات
ان یقع طرفا فان نسبتہا الی الکل سواسیۃ فان قلت کلا بل ہی سبب للتعلق فیکون سببا لکل
سلسلۃ فرضت من التعلقات والاخیر لوساطۃ سببیتہا للسوابق فہی لا محالۃ فی الطرف قلنا
فیہ اشتباہ ظاہر فانہ قیاس الکل لاجزائی علی الافرادی فانہ لا یلزم من طرفیہا لکل سلسلۃ متناہیۃ
للتعلقات طرفیتہا للمجموع ویشہد علیہ مباحث البرہان السلمی ولقد فصل فی القراباغیۃ ہذا الجواب
بما یرجع حاصلہ الی انہ ان ارید بالانحصار بین الحاصرین ان یقع المحصور فرضا بحیث یتحقق طرفان
فیبتدء السلسلۃ من طرف وینتہی الی الآخر فلا شبہۃ فی بطلانہ ولکن الملازمۃ فی حیز المنع فانہ
قد مر ان کل تعلق فقبلہ تعلق وارادۃ فلم یقع طرفا کما وقع الطرف الاخیر بل ہی مع التعلق الاخیر
ایضا کہی مع السابق وان ارید معنی آخر یشمل نسبۃ وقوع الارادۃ فی التعلقات الیہا وان
لم یکن لفظ الحصر والانحصار یتحملہ فلا مشاحۃ فی جعلہ انحصارا لکن بطلانہ خفی فی قصوی الغایۃ
ولبعض الفضلاء تفصیل آخر یرجع الی ما مر ایضا من ان الانحصار ان یکون مستحیلا الا اذا کان
الحاصران من جنس السلسلۃ یعنی یکونان بحیث یقعان فی مرتبۃ من مراتب السلسلۃ وقدم
ما یتضح منہ ہذا المعنی فالفاعل والغایۃ فی ایجاد زید الحادث باعداد المعدات الغیر المتناہیۃ
المتعاقبۃ لیسا من جنس المعدات فلا یکون کل واحد منہا طرفا السلسلۃ المعدات فما یقال علیہ
من ان انحصار عدیم النہایۃ مطلقا مستحیل لا خصوصیۃ لہ بنحو دون نحو وان اتحاد الجنسیۃ لا دخل لہ
فی الاستحالۃ یشبہ المنازعات اللفظیۃ ہذا وہہنا کلام ثبت بہ الانحصار لعدیم النہایۃ فی کل سلسلۃ
فرض غیر متناہ وکان الالیق ان یذکر فی مباحث الوجوہ الدالۃ علی بطلان التسلسل وہی مباحث

الوجه الخامس لكن له خصوصية بنحو الانحصار فلا جناح ان يذكر في هذا المقام قال الشيخ في الشفاء ما حاصله ان العلل ان ارتقت الى ما لا نهاية له فانعقدت السلسلة من امور كل واحد منها علة ومعلول وكل معلول فوق الاخير وسط لا طرف والا لكان بعض منها علة محضة وهف فكل من تلك الامور وسط فقد لزم منه ان يتحقق الوسط بدون الطرف وهذا باطل لان الوسطية يقتضي وجود الطرف فلا بد ان يتحقق الطرف اليس الوسطية عبارة عما وقع بين الطرفين فلا بد ان يتحقق الطرف فالسلسلة لها طرفان وهذا حاصله اعترض عليه الشارح في انموذج العلوم بوجهين الاول انها منقوضة بحركة الفلك فان الموجود عندهم هو التوسط كما حققوا وليس لهذه الحركة طرف الا بالاضافة وشمل ذلك فيما برهن عليه اذ كل واحد من احاد السلسلة له اطراف اضافية اخرى وان كانت تلك الاطراف ايضا اوساطا بالقياس الى اطراف اضافية اخرى وهذا لا يخلو عن مناقشة تفصيلها انهم قسموا الموجود الى ثلثة اقسام قسم حدوثه منطبق على حد من الزمان كالحركة القطعية وقسم موجود في نفس الزمان لا منطبق على الزمان كله او بعضه ولا على حد من حدوده كرفع الانطباق وا الحركة التوسطية وكذلك العدم لكن لا يتصور فيه ما اختص بحد او جزء هذا ما يوجد في الزمان اما ما لا يوجد فيه فلا كلام لنا فيه في هذا المقام واذا تقرر هذا فنقول ان التوسطية امر بسيط لا جزء له موجود في كل الزمان بمعنى ان كل جزء فرض من الزمان ففيه حركة توسطية وفي كل حد منه بهذا المعنى فان اراد بتوسطها توسطها بالنسبة الى الاوضاع الفرضية فلا شك ان الحركة التوسطية ليست واقعة في سلسلة الاوضاع و ليس نسبتها الى الاوضاع كنسبة المتحرك اليها فان التوسطية حالة شخصية موجودة في تمام المسافة واحدة بوحدتها التي كانت لها في الحدود الاولى فهي ليست ذات اطراف ولا هي وسط اذ ليست ذات امتداد وانما يعرض بسببها تجدد النسب للمتحرك ولها نسبة واحدة الى تلك النسب فان كان مثل هذا وسطا بلا طرف فليكن الارادة في التعلقات وسطا بلا طرف فتامل فالصواب ان ينتقض بالدورات الفلكية فان كل دورة فهي وسط فقد وجد الوسط بدون الطرف وهذا انما يتمشى لو كانت الدورات متحققة بالفعل اما ان كانت حالها كحال اجزاء الجسم المتصل فلا انتقاض فان قيل فعلى هذا لا يصح اقامة الحجة في ابطال عدم تناهي الامتداد الجسماني بالفعل قلنا هذا انما يصح ان اخذ الامتداد الجسماني على اتصاله وان اخذ على ان له اجزاء بان يقال انه لو وجد الجسم الغير المتناهي

یمکن ان یوجد فیہ نقاط مثلا آہ فلا یرد و مثل ہذا لا یتصور فی الحرکۃ فانہ ان اخذ اجزاء بانفرادہا
کل منہا عن الآخر فہی متعاقبۃ وجریان البراہین فیہا فی معرض الخفاء ویجی الکلام المتعلق بالمتعاقبات
انشاء اللہ تعالی والوجہ الثانی الحل وہو انہ ان اراد بالطرف الطرف الاضافی ای ما یکون طرفا
بالنسبۃ الی امر وکان وسطا بالنسبۃ الی آخر فالملازمۃ ممنوعۃ وان اراد الحقیقی ای ما لا یکون وسطا
اصلا فبطلان التالی ممنوع وارادۃ الاعم ظاہر حالہا مما فی الشق الاول والجواب فی المشہور قیل
فی تقییم البرہان العرشی المقام علی ابطال التسلسل من ان مجموع الاوساط ای مجموع فرض متناہ فالکل
متناہ وکذا لما کان کل واحد من احاد السلسلۃ وسطا فان کل وسط ولیس فی ہذا قیاس کل المجموع
علی الافرادی لیرد ان کل مجموع فرض من المجموعات المتناہیۃ او الغیر المتناہیۃ متناہ فہذا مسلم لکن
لا نسلم ان ما نحن فیہ کذلک ای کل مجموع وسط وان ارید المجموع المتناہی فہو وقولہ لما کان کل واحد
من احاد السلسلۃ آہ ممنوعان بل الثانی ممنوع علی کل لان العقل الثاقب اذا قطع النظر عن المتناہی
او غیر المتناہی یجد بالضرورۃ ان کلما فرض من مجموع ما او کل واحد من منتظم الاحاد وسط بین شیئین
فالکل کذلک وربما لا یجزم العقل بہذہ المقدمۃ فی غیر المتناہی لممارستہ بعدم التناہی ولکن ان نظر
الی طبیعۃ الوسطیۃ والمجموع بما ہو مجموع والاحاد بما ہو احاد من ذلک المنتظم الاحاد وحکم بان کل
ما فرض من ذلک المجموع او کل واحد من تلک الاحاد وسط فالکل کذلک کما فی المتناہی بعینہ وکالذراع
فان کل قسط منہ اذا کان اقل من ذراعین فالکل کذلک وہذہ دعوی بداہۃ ولذلک تستقیم تسمیۃ
الحجۃ القائلۃ بان فی صورۃ التسلسل کل واحد من الاحاد وکل جملۃ من الجمل متناہ فالمجموع کذلک لذلک
سموا بالبرہان العرشی ہذا وبذلک تقدر علی ان تثبت البرہان السلمی والتعلقات ولما کان کل واحد
من احادہا وسطا فالکل وسط فالحصر غیر المتناہی بین الحاصرین وکذا القول ان کل تعلق فہو
بین الارادۃ والتعلق الاخیر لکونہا علۃ لہ فالکل بین الارادۃ والتعلق الاخیر والمعلول الاخیر فتامل
وبعد فبقی کلام فان التعلقات متعاقبۃ علی ما صورت وآنفا وجریان المقدمات فی المتعاقبات
غیر ظاہر وایضا ہذا البرہان منقوض بالتسلسل فی المتعاقبات والمعلولات بلا تفاوت لکن تعرض
الشارح للتطبیق والتضایف ولیعلم بالقیاس حال غیرہا فیکون کلام المتکلمین الواقع فی التعلقات
باطلا بما عند الشارح من التحقیق فان الشارح یسلم المقدمات التی مرت فی الحاشیۃ القدیمۃ ویصح دعوی

من زعم انحصار التعلقات بین الارادة والتعلق الاخیر او المعلول الاخیر فالتشنیع الذی وقع من الشارح فی غیر موضع ولیس ہذا اول قارورة کسرت ولکن یبطل بما عند الشارح کلامہ ولیس ہہنا تصحیح فتامل جدا قولہ واجیب عنہ بان التسلسل آہ قد عرفت انہ ان کان المدعی للخصم قدم العالم اعم من ان یکون بالنوع او بالشخص فلا اختفاء فی لزوم التسلسل فی الامور المجتمعۃ معا واندفاع النقض بالحوادث ویندفع بحث الشارح الذی مر عنقریب بقولہ وانت خبیر آہ وان کان المدعی القدم بالشخص فیرد النقض والجواب یرد اصل الدلیل کما فی الشرح فان قلت علی ہذا التقدیر یکون الزمان حادثا لکونہ من العالم فلو تسلسلت المتعاقبات لزم قدم الزمان لان التعاقب لا یکون بدون الزمان وقد فرض عدمہ ہذا خلف قلنا نعم ان الزمان حادث وان التعاقب علی ہذا النہج لا یمکن وقوعہ بدون الزمان وان کان المتکلم ینکرہ وشایعہ الشارح لکن لا یلزم ان یکون ذلک الزمان المتعاقب واحدا من الازل الی الآن فانہ یجوز ان یکون ازمنۃ متعددۃ متسلسلۃ الی غیر النہایۃ کل واحد منہا سابق علی الآخر فان قلت العدم السابق واللاحق ممتنعان علی الزمان بالذات وجواز ازمنۃ یستلزم عدمین قلنا مسلم علی تقدیر وحدۃ الزمان من الازل وغیر مسلم علی تقدیر التعدد علی ان الناقض وہو المتکلم لا یسلم الامتناع الذاتی للعدمین وفیہ ما فیہ قولہ فان الافلاک آہ تصویر ربط الحادث بالقدیم والتعرض للافلاک لان الحرکۃ التی ہی واسطۃ قائمۃ بہا ولا تخیل ان التعرض لہا موقوف علیہ تبیین الربط فللفلک حرکتان توسطیۃ وہی حالۃ شخصیۃ موجودۃ بوجود الذی ہو واحد فی جمیع النسب والاوضاع وقطعیۃ وہی غیر قارۃ موجودا فی تمام الزمان علی وجہ الانطباق فہی من الازل واحدۃ الی الابد مستمرۃ ولا اجزاء لہا الا بحسب الفرض کما فی الاجسام وعند الشارح وجمع من المتاخرین الحرکۃ بہذا المعنی معدومۃ فی الخارج بدلیل لاح لہ ولہم ولقوۃ الدلیل عند الشارح حکم فی بعض کتبہ ان ہذا ہو مذہب الحکماء ردہ ہہنا یحتمل علی ما ہو الظاہر ان یرید بجہۃ الاستمرار التوسط وبجہۃ التجدد النسب التی یحدث للمتحرک بسببہا ویحتمل علی ما قیل ان یرید بالجہۃ الاولی القطعیۃ نفسہا وبالثانیۃ التجددات التی فرضت لہا تفصیلا ان الحرکۃ بحسب ذاتہا امر واحد ما شم رائحۃ العدم لکن وجودہا علی سبیل عدم القرار فہی صدرت بہذا الاعتبار عن الفاعل القدیم وبحسب انہا غیر قارۃ یعرض لہا الانقسام الی اجزاء لا یکون مجتمعۃ یکون واسطۃ فی حدوث الحوادث فان قلت

قدر انها معدومة في الخارج ووجودها في العقول المفارقة ليس على وجه التجدد واما النفوس فحادثة
فهي مقدمة عليها على انه حينئذ لم يكن واسطة من حيث انها حركة مقتضية لمتحرك بل من حيث انها
موجودة في الذهن العالي او السافل وح لا حاجة الى متحرك قديم فلا يلزم ان يكون محلها فلكا او
غيره متحركين قلنا سلمنا انها معدومة لكن لا خفاء في انها ليست معدومة مطلقا حتى يكون القول
بثبوت المتحرك بجسم في الخارج من قبيل انياب الاغوال بل امور وهمية مصداقها موجود في الواقع
الخارج وفيه بحث لان مصداقها الذي هو موجود في الخارج لا يخلو من ان يكون ثابت الاجزاء
او متجددها شيئا فشيئا والاول مما ينفيه البداهة فان امرا ما كيف يصح ان ينتزع منه امر متصل غير قار
بدون ان يتجدد معه بشيء والثاني خلاف مذهب القائلين بعدم الحركة القطعية في الخارج فان براهينهم
على ذلك ناهضة في كل عديم القرار وههنا شق ثالث يظهر بطلانه بما مر وتمام البحث يقتضي بسطا
في الكلام ولا يسعه المقام وتحقيق هذا القول ان الفلاسفة يقولون بوجود الحركة القطعية وهي
شيء متصل فهي امر واحد موجود في حاق الواقع باتصاله صادر عن القديم لكن حقيقتها لما كانت
غير قارة صالحة لانتزاع اجزاء غير مجتمعة في الوجود وكل جزء منها موجود في حده يستحيل عليها الوجود
في حد آخر قبل الحد الذي يوجد فيه او بعده فكل جزء منها حادث غير باق بل يستحيل عليه القدم
والبقاء فهذه الاجزاء علل لوجودات الحوادث وعلى هذا لا يتوجه ما يجيء في الشرح لكن يبقى الفحص هذه الحركة
ارادية عندهم فان اكتفوا في صدور الحركة الارادية بالتصور الكلي بان يتصور الحركة الغير المتناهية
بوجه كلي يتعلق بها منحصر فيها وينبعث من هذا التصور ارادة متعلقة بهذه الحركة الغير المتناهية الغير
القارة بذاتها فيوجد على ما اراد على ما يسع الوجود الممكن به فالكلام صاف لكن لم يكتفوا في صدور الحركة
الجزئية بالتصور الكلي بل اوجبوا التخييل الجزئي ينبعث منه ارادة جزئية والتخييل الجزئي [illegible]
المتناهية لا يمكن دفعة لان التخييل الجزئي لا يكون الا في قوة جسمانية وهي [illegible]
غير المتناهي دفعة بل على سبيل التدريج فسلسلة التخيلات ايضا غير متناهية وكذا سلسلة [illegible] الارادات
غير متناهية كما فصل في شرح الاشارات هذا الحق عزيز ثم ههنا كلام آخر وهو ان الحركة [illegible] قارة
فهي من حيث ذاتها لا يصدر عن القديم وان كانت قديمة فان الشيخ صرح في موضع [illegible]
القار لا يصدر عن الثابت ولذلك احتاج في صدور الحركات الى امر آخر و [illegible]

عن القار مما لا یظهر له وجه سوی ما ذکر الصدر الشیرازی من لزوم تخلف المعلول عن العلة علی تقدیر صدور غیر القار عن القار وهو غیر تام لان استحالة هذا التخلف مم لان غیر القار یستحیل علیه لوجود فی الآن وبقاء اجزائه انما یمکن وجوده علی نمط عدم القرار ولا یوجد المعلول من علته الا علی حسب سعته من الوجود واذا لم یدل دلیل علی استحالة صدور غیر القار عن القار ظهر ان یلتزموه وکلام الشیخ لیس نصا فیه وانما قال ذلک فی الحرکات الطبیعیة ویمکن ان یکون مراده ان الطبیعة الثابتة لا یصدر عنها غیر القار لانه لا یکون مقتضاها لانها عدیمة الشعور فلا یکون مقتضاها الا ما کونیت مع نفسها یلزمها وغیر القار لیس بهذا الشان فلا بد من اقتضائها الحرکة من حالات اخری وعبارة الشفاء ولا ینبوعما قلنا فعلیک بمطالعته هذا الملحق شریف فان قلت المراد انها صدرت من القدیم اعم ان یکون القدیم مستقلا فی الاصدار او بل یکون مع امر آخر فنقول بعد تسلیم مساعدة العبارة ان الاعتذار منقطع لان ذلک الامر حادث او قدیم و آلاول کیف یکون واسطة فی صدور القدیم علی انه ینقل الکلام الیه فیحتاج الی حرکة اخری فان الرابط عندهم هو الحرکة و آلثانی اما قار او غیر قار والاول لا یرفع الفساد والثانی کذلک لانه یطلب له العلة وسیجی انشاء اللہ تعالی کلام تعلق بربط الحادث بالقدیم **قوله** وقد قال بذلک بعض المحدثین آه ای اصحاب الظواهر وهم الذین ما تعمقوا النظر فی النوامیس الالهیة . بل حملوا الظواهر علی الظواهر وانما قلنا ان المراد بالمحدث ما ذکرنا فان کثیرا ما یطلق لفظ المحدث ویراد به ذلک المعنی وفی هذا اشارة الی ان استدلالکم ان تم لا یدل علی مطلوبکم ولا یضر مطلوبنا ایضا فان بعضا منا غیر مانعین القدم بهذا الوجه واعلم ان زمرة اولیاء اللہ تعالی قائلون بنحو هذا الحدوث لکن لیس منشأ قولهم هو الذی دعا اصحاب الظواهر وابن تیمیة بل المنشأ تحقیقاتهم التی استقر رایهم علیها فهی نسبة الممکن الی الواجب تعالی **قوله** وقد رایت فی بعض تصانیف ابن تیمیة آه فی القراباغیة لعل وجه قول ابن تیمیة انه من المجسمة فکان الواجب تعالی عنده بل کل من هو اهل القبلیة ازلیا وان العالم کله باشخاصه حادث وان الواجب اذ هو جسم مکانی وان مکانه العرش فدعت هذه المقدمات الی القول بتجدد العرش الذی هو مکانه فان قلت قد فرض حدوث العالم وان الازل سابق علی الزمانیات والواجب عنده ازلی ولا یکون معه شئ قلت المقدمات مسلمة لا ینتج المطلوب فان الواجب تعالی عنده

ازلی بحسب الذات واما بحسب الاوصاف فلا کالتمکن فیما نحن فیه لیس بازلی واما الصفة
المطلقة کالتمکن المطلق فهی ازلیة بمعنی انه قدیم وان کانت خصوصیاتها لیست قدیمة
مطلقا کالتعلقات التی ذهب الیه المتکلمون والحاصل ان عدم البراءة عن الزمان لیس
بابین فسادا من تمکنه ولو التزم الزمانیة فهو لیس بعائب له بل یدور رحی العیب علی المتکلم
ایضا فتامل قوله قال الامام آه حاصله ان الحرکة التی اثبتوها واسطة فی الربط للحادث بالقدیم
حرکة توسطیة او قطعیة وکلاهما باطلان اما الاول فلانه امر واحد مستمر الوجود بوحدته التی کانت
لها فی الازل من الزمان فیلزم قدم الحادث هذا خلف فحینئذ یکون التشابه فی الاجزاء مجازا عن
التشابه الذی لزم ههنا فی النسب واما الثانیة فهو ایضا امر واحد متصل الوجود فی مجموع الزمان
فکیف یکون الرابطة فی بعض الاحوال دون بعض فالاول لا یخلو عن بعد ما لان تشابه
النسب لا دخل له فی استبعاد وساطة التوسطیة الا ان یتکلف بان التوسطیة واحدة من حیث
الذات وظاهر انه لا یصلح الوساطة لقدمها بشخصها فلا بد من ان یکون بحسب النسب وهی
متشابهة الاجزاء وفیه ایضا خفاء فان التشابه لا یمنع الوساطة الیس اجزاء الزمان متشابهة مع
ان بعضها اولی بالتقدم وبعضها بالتاخر فالاولی ان یقال ان التعرض للتشابه وقع اتفاقا کالمحط
الفائدة هو الاستمرار قوله فاذا عدم جزء من الحرکة فلا بد لعدمها من علة آه وهذا الکلام مع وضوحه
قد شک فیه البعض بان الحرکة یجوز ان یکون عدمها لذاتها ومنشأه ما تطابقت علیه السنة الفلاسفة
من انه لا بد فی الاسباب من سبب یتجدد لذاته وینعدم والجواب عن الشک بدفعه وابرازه مکنون
الفاضل التبریزی ١٢
ما تفوه الفلاسفة والثانی ستفصله انشاء الله تعالی عنقریب اما الاول فاعلم انه لو کان کذلک
لکان العدم من لوازمه فیکون فی حالة الوجود منعدمة فان قلت ان المقتضی هو العدم مع وصف
البعدیة من الوجود وذا لا یمکن تحققه الا ان یوجد اولا ثم ینعدم قلنا یلزم ان یکون البعدیة والعدم
کلاهما فی حالتی الوجود والعدم وهذا افحش فسادا فان قلت لیس هذا اخفی من تجویز المتکلمین
تخلف المعلول عن العلة المریدة والفرق لیس الا بان العلة المریدة عالمة بالمصالح وههنا لیس کذلک
وهو لا یفید ههنا فان لقائل ان یقول انه اذا جوز تحقق العلة المقتضیة بجمیع ما لها وعدم
المعلول بعد فلا مانع من جواز ما نحن فیه قلنا فرق بین فان الحرکة اذا کانت استمرارها الی حد من

الفاعل المستجمع فہی من حیث ذاتہا متساویۃ النسب الی الآنات التی انعدمت فیہا فالفاعل اذا امتنع من الفیض امتنعت فی ای آن فرض والحاصل ان وجود الحرکۃ ان کان من العلۃ من غیر نظر الی العدم بمعنی ان الفاعل اقتضی الوجود فالعدم اما ان یستند الی الفاعل او علۃ ما فکلام اشد متانۃ بلا شبہۃ واما ان یستند الی الحرکۃ والمعلول لابد ان یکون مع العلۃ وان کان من العلۃ مع النظر الی العدم ای ان العلۃ اقتضی الوجود ثم العدم فہذا غیر متات الا علی تقدیر ارادۃ العلۃ بتلک الارادۃ والخصم لا یقول ولو کان یقول لبطل اصل دلیلہ فان قلت لسلم جوزتم ان المعلول لما کان طبیعتہ آبیۃ عن الازلیۃ لم یکن ازلیا مع ان العلۃ الکاملۃ فی الازل کما فی الوجہ الاول من الاجوبۃ واذا کان کذلک فلا حجر ان یقول المعلول آب عن الابدیۃ وان کانت العلۃ موجودۃ فلم یکن ابدیا قلنا سلمنا ان المعلول آب عن الابدیۃ لکن لم یاب عن العدم فی کل آن او زمان واما الازلیۃ اذ لیست فیہا زمان ولا آن فلا یتصور ان المعلول ممکن فی ہذا الآن دون ذلک فتامل ولعلک یشتبہ علیک ذلک بادی الشبہۃ فنمہد لہا مقدمۃ ہی ان تاثیر الفاعل لیس الا فی تاثیس الشئ من اللیس واما العدم فلیس شئی منہا من تقاعد العلۃ لان الفیض من الفاعل کان منقطعا ومقدمۃ اخری ان العدم الطاری لیس عدما فی الواقع بل ہو عدم فی الزمان وہو لیس الا کعدم متحرک من مکان فہو لیس عدما واقعیا واما العدم السابق فعلی تقدیر قدم الزمان یحتمل ان لا یکون واقعیا بل ہو عدم فی زمان واما علی تقدیر حدوث الزمان فہو عدم فی الواقع فکان اللہ تعالی ولم یکن معہ شئی ولا یتصور حد دون حد حتی یقال انہ عدم فی بعض الحد دون آخر ومقدمۃ اخری قریبۃ منہا ہی ان انتہاء الحرکۃ لیس عدما لہا کما ان انتہاء الجسم الی حد لیس عدما لہ ومقدمۃ اخری ہی ان للعلۃ خصوصیۃ مع المعلول لیس لہا مع غیرہ والا فلا یجوز ان یصدر معلول منہا دون آخر ولم یترجح واحد من المعلولات دون آخر منہا سواء کانت تلک الخصوصیۃ من نفس الذات او غیرہا واذا تمہدت المقدمات فنقول ان فاعل الحرکۃ ولیکن المیل مثلا اقتضی حرکۃ مخصوصۃ من آ الی ب مثلا لا من حیث انہا من آ الی ب بل الحرکۃ المشخصۃ التی ہی من آ الی ب فلذلک الفاعل خصوصیۃ مع تلک الحرکۃ الخصوصۃ فاذا تم الفاعل مع الشرائط فاضت عنہ تلک الحرکۃ واما الانتہاء فہو من ذاتہا المشخصۃ ولیس

ہو صدا حتی یحتاج الی علۃ کما ان الجسم المعین فاض من مبدء الفیاض و اما الانتہاء فہو من لوازم
طبیعتہ ولا خفاء فی انہ لا یلزم ان ینعدم مع الوجود ولا یلزم ایضا ان المعلول لما کان
عدمہ مستندا الی عدم علۃ الوجود کما سیجی عنقریب من الش یلزم ان یکون الوجود والعدم کلاہما
دخیلین فی عدم ما ہما لہ ولا یلزم ان یکون العدم والوجود کلاہما معلولا للآخر فنقول ان التغلیط فیہ ان
اظہر من ان یخفی لان العدم فی الزمان المتاخر ضروری سواء کان عدما واقعیا او لا یکون وسواء کان
عین الانتہاء او لا یکون ولا شک فی ان الحرکۃ المخصوصۃ المتناہیۃ المفروضۃ مستندۃ الی علتہا التی
وجدت فی زمان وجودہا فتلک العلۃ ان بقیت فی الزمان المتاخر الذی انعدمت فیہ فیلزم استمرارہا
والا لزم التخلف وان لم یبق یکن ذلک العدم مع عدم تلک العلۃ فینجر الکلام الی ہذا العدم وہکذا فیتم کلام
الش بلا سونۃ اثبات امتناع ثبوت العدم لذات الحرکۃ وان کان یتوجہ المناقشۃ علی ظاہر اللفظ وہذا وجہ
لا یسمن ولا یغنی من جوع ومن وجہ آخر من ان الحرکۃ عند الخصم وان کانت ذات وحدۃ اتصالیۃ فی
الخارج لکن لا یخلو عن تجدد ولذلک تراہ واشیاعہ یسندون کل جزء من الحرکۃ الی العلۃ کما سیجی تفصیلہ
ومن وجہ آخر ان الضرورۃ قاضیۃ بان ذلک العدم لا یتحقق الا بعدم تحقق العلۃ للوجود سوی الذات
وتفصیلہ ان العدم فی الزمان کما مر حادث فلا بد من علۃ وعند الخصم تقرر ان علۃ العدم ہو عدم علۃ
الوجود وینقل الکلام الیہ او یقال لا بد لذلک الحادث من علۃ فاما امر موجود آہ فان قلت ہی الذات
قلنا قد مر ما فیہ علی ان ذلک یستلزم تجویز ان لا یستند عدم لاحق بشئ الی شئ وہو فطری الا ستحالۃ
وبالجملۃ ان اجری الکلام علی مسلمات الخصم فعدم ولوج الکلام فی ورطۃ التشکیک ظاہر وان اجری
علی العقل فکذلک ہذا غایۃ الکلام فی تتمیم کلام الش ولعلہ غیر وات لان الحرکۃ حقیقتہا لا یمکن لہا من انحاء
الوجود الا الوجود علی سبیل تجدد الاجزاء بحیث یستحیل علی اجزائہا البقاء بالذات فلا یوجد من علتہا
الا علی ہذا الوجہ فلا یمکن الوجود للاجزاء الا علی ہذا الوجہ الذی وجدت فی حدود مخصوصۃ ویستحیل وجود
ہویاتہا فی غیر الحدود مطلقا فوجودات الاجزاء فی الحدود التی فیہ فاضت من العلۃ واما عدماتہا بعد
وجوداتہا او قبل وجوداتہا فلوجوبہا لا تحتاج الی العلۃ وہذا معنے کون العدم لذات الجزء ولیس المراد
ان العدم مقتضے الذات بل المراد ان انحاء الوجودات مستحیلۃ سوی النحو الذی وجد فیجب نقائضہا
فافہم فانہ ملحق عزیز قولہ وتلک العلۃ اما امر موجود آہ ان کان المراد بالموجود فی نفس الامر الموجود

حقیقۃ فی نفسہ بان یکون فی الخارج ہویۃ متمائزۃ عما عداہا ای مقابل الموجود الانتزاعی فہذا ممنوع فانہ من الجائز ان یکون الشرائط من الاعتباریات کما قالوا فی تعیین تغایر الحیثیات فی المعلول الاول وان کان المراد بالموجود فی نفسہ او لغیرہ فیکون احترازا عن الاختراعیات فالمنفصلۃ حقۃ ولکن بطلان التالی فی محل الخفاء فانہ غایۃ ما یلزم ہو التسلسل فی الاعتباریات وہذا لیس بمحال والجواب عن ذلک وہو ان الاعتباریات اذا تسلسلت الی ما لا نہایۃ لہا وکل واحد من احادہا علۃ للآخر تکون متمایزۃ والتمایز ہو الباعث علی جریان التطبیق وغیرہ فان قلت الستم قلتم فی جواب تشکیک تسلسل الوجوبات بعدم امتناعہ ولا شبہۃ فی تمایزہا فان اللوازم والملزومات متمایزۃ مع ان ہذا التسلسل مانع عن جریان برہان التطبیق لکونہ واقعا فما الفرق قلنا الفرق ان اللازم ولیکن آ والملزوم ولیکن ب شیئان ولیس بینہما شئ آخر ولیس فی الوجود الا المتناہی ثم ینتزع العقل اذا قاس احدہما علی الآخر اللزوم بینہما ثم یعتبرہ الی نفسہ فیجد عروضہ لنفسہ وہکذا الی ان ینقطع الاعتبار ولیست ہویات متمایزۃ بالفعل فیما قلت واما فیما نحن فیہ فلما کان کل احد منہا علۃ لصاحبہ فلہا المبادی الانتزاع ہویۃ متمایزۃ وہہنا شک ہو ان الفلاسفۃ جوزوا کون امور اعتباریۃ مبادی لشئ متحصل متاصل فی الخارج مع ان مبادی انتزاعہا امر واحد کالامکان وتعقل المعلول الاول نفسہ فلیکن یجری علیہ الاعتبارات فیما نحن فیہ علی ہذا الوجہ وحلہ ان الکلام ہہنا فی علۃ الحادث فیلزم حدوث الامور الاعتباریۃ فلا تکون رابطۃ بالقدیم وضعفہ ظاہر فان ربط الحادث المنعدم بالقدیم غیر مسلم فتامل فانہ لہ جواب ہو ان منشأ الامتناع ہو لزوم الوجوب بالغیر بدون الوجوب بالذات وہذا کما ہو ناہض فی الوجود ناہض فی العدم کما یلوح بعد الفکر الصحیح فان قلت فیلزم سلاسل غیر متناہیۃ وہو خلاف المذہب قلنا انظر ان اشم فی صدد البرہان لا الجدال وان ابیت فلک ان تحمل علی الالزام ویمکن ان یقال ان امور الماخوذۃ فی العلل المجتمعۃ لما کان کل واحد منہا علۃ لا یکون مبادی انتزاعہا امرا واحدا فان الضرورۃ حاکمۃ بان الشئ الذی مبدا انتزاعہا واحد کیف یصح کثرۃ فی جہۃ العلیۃ فیجری البراہین الذی اقیمت علی ابطال التسلسل اما قول الفلاسفۃ فی تکثر جہات العلیۃ فی المعلول الاول فلیس علی اشم تصحیحہ بل اشم مبرہن علی فساد زعمہم ولا مبالاۃ

فى فساد قولهم الآخر هذا ولكنه كيف الوصول الى السداد مع صغر اليد فان الكلام الذى اجمع عليه العقلاء
كيف يرد عليه بدعوى الضرورة مع انهم جوزوا البساطة فى الخارج والتركيب فى العقل وايضا مقتضاهم
فى ذلك واسنادا امرين الى ذينك الجزئين وجوزوا ايضا ان وجود الله تعالى وسائر صفاته ينتزع
عن نفس ذاته تعالى مع ان الواجب باعتبار القدرة فاعل مفيض وباعتبار الحيوة مدرك وباعتبار
الذات موجب وباعتبار الارادة مختار فتامل فيه **قوله** وعلى الثانى فيكون ذلك العدم عدم جزء من
اجزاء علة وجوده آه لان العدم المفروض علة لو كان غير عدم العلة لزم امكان اجتماع النقيضين فان
العلة ان فرضت موجودة مع انعدام امر آخر وذلك لانعدام علة لعدم المعلول لم يكن هذا الفرض
مما يستحيل واذا كان كذلك فوجود العلة مقتض لوجود المعلول وذلك لانعدام لعدم ذلك
المعلول وهما كافيان فيلزم وجود المعلول وعدمه فان قيل هذا فاسد فانه يجوز ان يكون هذا
العدم ملزوما لعدم علة الوجود قلنا هذا التلازم اما ان يكون لعلاقة ذاتية بين العدمين وهى علاقة
العلية فان كان عدم العلة لعدم ذلك الامر فالمطلوب وان كان ذلك العدم علة لعدم العلة فذ
العدم علة لعدمين هما عدم العلة وعدم المعلول ولا يخلوان بين هذين الامرين علية ام لا وعلى الاول
المطلوب فان عدم المعلول لا يكون علة لعدم العلة وعلى الثانى فذلك العدم لا يقتضى بوحدته
امرين فلا بد من كثرة فالعدم بحيثية علة لعدم المعلول وباخرى علة لعدم العلة فالعدم بما هو هو يمكن
ان يتحقق ولا يتحقق عدم العلة فيمكن ان يجتمع مع وجود المعلول فيلزم اجتماع النقيضين او لم يكن لعلاقة
ذاتية فاللزوم ظاهر وهذه المقدمات كافية للناظر واما اهل المذاكرة فلا يبعد ان يمنع اولا امتناع
اقتضاء شئ واحد لامرين الى ان يأتى البرهان لكن هذه المقدمة الممنوعة ثابتة بمقدمات قيمت على
المسألة القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فليرجع اليها وثانيا لزوم امكان اجتماع النقيضين
فان المحال جاز ان يستلزم محالا ويجوز ان يكون وجود العلة فى نفس الامر مع عدم ذلك الامر
محالا واقعيا وان كان كل منهما ممكنا فى نفسه ولا استحالة ان يلزم منه محال وليعلم ان هذا الدليل
غير فارق فى العدم السابق والعدم اللاحق فانه كما يدل على وجوب استناد عدم المعلول بعد الوجود
اذا كان مستندا الى عدم امر الى عدم علة الوجود كذلك يدل على وجوب استناد العدم اى عدم كان
قبل الوجود او بعده او كان عدما مطلقا الى عدم علة الوجود ولا يستند البتة الى غير عدم علة الوجود

وفیہ دغدغۃ من وجہین الاول ان ہذا الکلام لا یتاتی علی تقدیر حدوث العالم بالاسر کما ہو المذہب
تفصیلہ ان العالم اذا کان حادثا معدوما فی الواقع ثم وجد فلا بد من ان یستند عدمہ الذی فی الواقع
الی عدم جزء من اجزاء علۃ وجودہ والعلۃ ما کانت الا الواجب تعالی ثم ان الکل مستند الیہ آخرا
اولا والعالم لما کان معدوما فی الخارج والواقع وکان الواجب موجودا لیس مما خرج من غشاوۃ العدم
الی ساحۃ الوجود الا کما فیکون عدمہ مستندا الی عدمہ والعیاذ باللہ وہذا لیس یصح علی مذہب احد
وہذا کما یدل علی بطلان المقدمۃ القائلۃ ان العدم یستند الی العدم علی تقدیر صحۃ حدوث العالم
کذلک یدل علی قدم العالم علی تقدیر صحۃ تلک المقدمۃ والاعتذار اما بان یستند العالم الی التعلقات
الارادیۃ الغیر المتناہیۃ فیکون عدمہ واقعا لعدم وقوع التعلق وفیہ ما مر او بان یلتزم وجوب العدم
السابق علی الوجود لذاتہ وہذا لا یصح علی مذہب اشعث فانہ قد زیفک ہو نفسہ الوجہ الاول من اجوبۃ
الدلیل وکان مدارہ علی وجوب العدم السابق کما قدمر الا ان یقال ان الشارح لیس ینکر وجوب
العدم السابق وانما ینکر اختیار ہذا الامر مما یخالف اختیار الشق الاول وہو وجوب وجود العلۃ التامۃ
من الازل کما قد سلف فلہ ان یعتذر بذلک ویدل علیہ ما اوردہ فی انموذج العلوم فی رد دلیلہم
المقام علی قدم العالم وہو ان الجواد الفیاض المطلق القادر ساحق لو قطع الفیض کما ہو اللازم من
الحدوث بالاسر یکون تارکا للجود وہو افاضۃ الوجود علی الممکن مدۃ غیر متناہیۃ وہذا محال والجواب
من انہ فرق بین امکان الازلیۃ وازلیۃ الامکان فیجوز ان یکون ممکنا فی الازل بدون امکان
الازلیۃ وقد مر التفصیل ہذا وفی لفظ مدۃ غیر متناہیۃ ما لا یخفی وہہنا بحث فان الاعتذار لا ینفع فی
تصحیح المقدمۃ المدغوغۃ بل ہو نافع فی التخلص عن المعارضۃ علی حدوث العالم ولو حرر کما مر حالا اشار
الیہ بان العالم ان حدث یلزم حدوثہ بدون علۃ آہ لا ینفع ہذا الاعتذار ویمکن ان یستنقض اصل
الدلیل المقام بانتقریرہ ان العدم السابق للمعلول علی وجودہ لا یخلو بعلتہ سوی ان یکون امرا موجودا
وہو خلف ان کان ممکنا وان کان واجبا یلزم دوامہ واما عدم امر موجود فیکون عدم الواجب
علۃ لہ لانہ علۃ الوجود او التسلسل فی حالۃ الوجود لو لم یکن الواجب علۃ واما وجودات او عدمات
مختلطۃ والجواب بان العدم السابق لا یحتاج الی شیء وقد مر او بان العدم السابق معلول لمرجوحیۃ
وہو ارادۃ اللہ تعالی لوجودہ فیما لا یزال او بان ذلک العدم مستند الی عدم علۃ الوجود فان

ذلك لعدم عدم الوجود الازلي وحينئذ ظاهر ان علة ذلك الوجود عندنا هو تعلق الارادة ولم يتعلق
بذلك الوجود فعدم العلة فعدم المعلول واما قلنا ان ذلك لعدم عدم لذلك الوجود لان العدم السابق
في الحقيقة ليس عدما للوجود الواقعي لانه ثابت غير مرتفع اصلا ولذلك تسمع من اهل المنطق ان صدق
المطلقة دائم وهذا كما يقال ان عدم زيد في مكان لا يستلزم عدمه في الواقع بل انما العدم بالنسبة
الى الزمان المتاخر فالعدم السابق عدم الوجود الازلي وفيه ما فيه وبالجملة ان تسليم ان العدم مستند
الى العدم معرض بساط السعوبة في على ثوب الشبهة ثم اعلم ان الدليل يتم بدون التفصيل الذي اورده الشارح تحريره ان عدم المعلول
لا يكون وقوعه الا من عدم علة الوجود فان لعدم جزء من الحركة فعدمه مستند الى عدم علة الوجود فيجتمع تلك العلة مع الوجود لذلك الجزء ثم ينقل الكلام
في وجودها وهو بعدم علتها وهكذا وهذا التقرير غير مختص بالحركة بل يجري في كل ممكن يمكن طريان العدم
عليه وفيه نظر فانه يجوز ان يكون من شرائط الوجود عدم المانع فاذا وجد المانع وجد العدم فان قيل ننقل الكلام
الى وجود المانع فيقال ما ذا علته فان كان امرا موجودا فيها وان كان عدم امر موجود فيجتمع هذا الامر
الموجود مع عدم المانع وننقل الكلام اليه قلنا يجوز ان يكون ذلك المانع جزءا آخر من الحركة وان
اعيد الكلام الى ذلك الجزء يرجع الى ما ذكره الشارح وجملة الامر ان ما ذكره الشارح يرجع الى ان يحتاج
اليه بالآخرة ولا تيسير كفاية فيما ذكرته بدون ضم مقدمات ذكرها الشارح والوجه الثاني ما يقال ان
البقاء غير محتاج الى علة والا لكان عدم المعلول مستندا الى عدم علة البقاء والتالي باطل فالمقدم
مثله واما بطلان التالي فلان عدم المعلول لو كان معلولا لعدم علة البقاء لانتفى في مرتبة عدم
علة البقاء لتقدمه فيلزم تحقق الموقوف وهو الوجود الخارجي للمعلول في مرتبة عدم الموقوف
عليه وهو عدم علة البقاء وهذا فاسد اولا بالنقض تحريره انه لو صح هذا لوجب ان لا يستند العدم
الى شيء والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلانه لو استند عدم الشيء الى شيء لتقدم ذلك الشيء
على العدم المفروض فيكون العدم منتفيا في مرتبة ذلك الشيء فيكون وجود ذلك الشيء الذي فرض
ان عدمه معلول متحققا في مرتبة الشيء الذي فرض علية لذلك العدم فيلزم منه وجود شيء في مرتبة
شيء هو علة لعدم هذا الشيء وهذا ظاهر البطلان فان الشيء الذي في مرتبة او في مرتبة وجوده وجود
شيء يكون نسبته الى ذلك الشيء كنسبة الذاتيات فكيف يكون عادما له اولانه لو احتاج العدم لاحتاج
الى عدم علة الوجود الموقوف فينتفي في مرتبة الموقوف عليه فيتحقق الوجود الموقوف في مرتبة عدم الموقوف

عليه اما بطلان التالي فلان العدم للمعلول اذا لم يستند الى شيء فهو مستند الى ذلك الشيء الذي فرض
ذلك العدم عدما له فيكون مقتضى ذاته فيكون معدوما في حال الوجود وهو كما ترى وهذا القائل
نفسه لا يرتضي بكون العدم مقتضى الذات وشنع على من جوز المنع على قول الش فلا بد لعدمه من
علة تجويز كون العدم مقتضى الذات واذا لم يكن العدم مقتضى الذات ولم يكن مقتضى غيرها ايضا
فيكون ممتنعا فلم يكن واقعا فيكون للمعلول ازليا ابديا حتى انه يظهر من بعض تاويل هذا القائل ان
العدم اللاحق نقيضه البقاء واذا لم يكن البقاء مما يحتاج فالعدم اللاحق اما ممتنع اذا كان البقاء واجبا
او واجب اذا كان البقاء ممتنعا والامتناع ظاهر البطلان لو قوصد واما الوجوب فلما سلف من تجويز فقدان
لعدمه من علة وايضا يلزم منه ارتفاع الامكان الخاص لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة الطرفين
اي الوجود والعدم بالنظر الى الذات فيكون كلاهما عن الخارج فيكون ذلك العدم مرتفعا في مرتبة
ذلك الخارج فيتحقق الوجود في تلك المرتبة الى آخره فيلزم منه ان لا يحتاج في العدم الى شيء فيرتفع
الامكان وهذا تشقيق من الايراد الاول متقارب منه ويمكن تقرير الكلام على وجه المعارضة بتحرير
ان العدم والبقاء محتاجان التبة لانهما وصفان لشيء فثبوتهما اما لذات ذلك الشيء فلا يتحقق آن ابتداء
الوجود وايضا يكون الباقي ابديا ويكون المعدوم معدوما من الازل واما ان يكون ممتنعا وهذا
افحش واما ان يكون ممكنا فيحتاج الى العلة فان قيل المقصود نفي احتياج البقاء الى علة هي علة
اصل الوجود لا نفي الاحتياج مطلقا فحاصل كلامه ان العدم لا يستند الى عدم علة الوجود والا لكان
كذا وكذا فيكون قول القائل انكارا على المقدمة القائلة ان العدم يستند الى العدم لانه يستلزم ح
عدم احتياج البقاء قلنا وبعد تسليم مساعدة العبارة هذا المعنى وتسليم ان عبارة الش مشعرة بان العدم
لا يستند الا الى العدم علة الوجود ان الدليل الذي اقامه على مدعاه غير فارق تفصيله ان مداره على المقدمة
القائلة ان المعلول منتف في مرتبة العلة واذا انتفى تحقق نقيضه وهذه المقدمة مستلزمة لنفي الاحتياج
في العدم مطلقا سواء استند الى عدم علة الوجود او الى غيره لان عدم المعلول اذا استند الى شيء سواء
كان ذلك الشيء عدم علة الوجود او غيره يتحقق وجود المعلول في مرتبة ذلك الشيء والشيء الذي في مرتبة
وجود شيء لا يفيد عدم ذلك الشيء بل ربما يؤكد الوجود بداهة واذا تقرر هذا فنقول يرتفع الامكان
راسا فان العدم حينئذ سيحتاج التبة الى شيء وهو باطل لما مر فان قيل يجوز ان يكون كلامه منعا

فالدليل الذي اورده في الحقيقة سند والكلام على السند ليس من داب المحصلين قلنا ان سلمنا ان
مطلوبه ذلك سواء ساعدت عبارته ام لا لكن يكون كلامنا بيانا لفساد سنده واذ قد تبين فساد سنده
كانت الضرورة شاهدة باحتياج البقاء وايضا ارتفاع الوجوب والامتناع يهدي الى الامكان وهو
الى الاحتياج كما مر فثبتت المقدمة الممنوعة لانه ما كان الباعث على المنع الا ابداء ذلك الاحتمال و
اذ قد فسد ووجد الشاهد على الصحة لزم صحتها وثانيا بالحل على تقدير ان يكون كلامه استدلالا لا تحريره
يظهر مما مر في الحدوث الذاتي من انه فرق بين النفي المقيد ونفي المقيد فمعنى كون العدم متنفيا في مرتبة
عدم علة الوجود كون المرتبة مسلوبة عن ذلك العدم حاصله ان القضية سالبة لا ان العدم ثابت
في تلك المرتبة وهذا لا يستلزم تحقق الوجود في تلك المرتبة وتلخيص الكلام ان الوجود في المرتبة نقيضه
سلب الوجود الذي هو في تلك المرتبة فيجوز ان لا يكون عدم المعلول في تلك المرتبة ولا يكون ايضا وجوده في تلك المرتبة ولا يلزم
ارتفاع النقيضين فان عدم المعلول هو ارتفاع الوجود من الواقع مصداقه ان لا يصدق قضية محمولها الوجود فيكون نقيضه هو
القضية التي محمولها الوجود بالنظر الى الواقع واذا قيل هذا السلب والوجود ليست في مرتبة شيء فمصداقه
ان ذلك الشيء ليس متضمنا في حد ذاته ذلك السلب او الوجود فلم يلزم ارتفاع النقيضين وقد
فصلنا ذلك فيما مر تفصيله ثم قد يعترض بان الامكان هو العلة المحوجة والامكان موجود في حالة
البقاء فيكون محتاجا ثم يجاب بان معنى احتياج الممكن ان لا يقع احد طرفيه بلا علة وهذا لا يقتضي احتياجه
في بقائه الى علة والتحقيق ان الامكان عبارة عن سلب الضرورة عن الوجود والعدم واذ سلب الضرورة
فالذات غير كافية في كل زمان فرض فالباقي له وجود كان ثابتا في حالة الابداع وله صفة كونه في الزمان
الثاني ولا خفاء في ان الوجود في جميع الازمنة هو الذي كان في اصل الابداع وهو كان من الغير فلا ينقلب
الى الوجوب فيكون اتصاف الماهية بالوجود بالعلة وايضا لا شبهة في انه لا يؤثر فيه علة غير علة الابداع
فانه لو اثر علة اخرى تحصيل الحاصل فحال الوجود ليس الا حال الشعاع بالنسبة الى الشمس فما دامت العلة
موجودة لا ينتفي الوجود من المعلول واذا فرض بقاء العلة يبقى المعلول فالبقاء هو الكون في
زمان ثان من تابعات العلة ومن ههنا ينكشف لك خلوص حديث الامكان عن شوائب الشبهة
وينقدح ما يجاب به قائل فانه تحقيق شريف وليعلم ان ههنا شبهة تشبث به القائل في رد قول
الفلاسفة ... لزمان عدماه الطاري والسابق ممتنعان بالذات تقريره ان العدم الطاري

ممتنع فیکون نقیضہ واجبا کما قرر فی الطبقات ونقیضہ لیس الا البقاء فلا یحتاج الی علۃ فضلا عن علۃ اصل
الابداع والجواب ان الزمان لا بقاء لہ بالمعنے الذی مر فان الزمان ان فرض متناہیا کان وجودہ الی
ذلک النہایۃ وان کان غیر متناہ فوجودہ من الازل الی الابد واحدا ولیس لہ استمرار فلا یصح ان الزمان
یحتاج فی البقاء او لا یحتاج علی طریق العدول الا بمعنے ان الزمان لا یحتاج وہذا السلب اعم من ان یکون
لہ بقاء فلم یحتج فیہ او لم یکن لہ بقاء فلم یحتج فیہ ایضا فحینئذ لا نسلم ان نقیض العدم الطاری ہو البقاء
بل لیس نقیضہ الا سلب العدم الطاری وہو اعم من ان لا یکون موجودا اصلا او یکون موجودا غیر متناہ
فان ارجع الکلام الی ہذا السلب بان تحققہ لا یمکن الا بذینک الوجہین فیلزم ان یکون احدہما او کلاہما
واجبا فان العام اذا وجب فلا بد ان تحقق فی واحد من الخواص فنقول لا نسلم ان وجوب الطبیعۃ
مطلقا یستلزم وجوب احد فردیہ او کلیہما فلا یلزم الا وجوب طبیعۃ سلب العدم الطاری بلا وجوب
فرد منہ وتبیان آخر لیس العدم الطاری عبارۃ الا عن الانتہاء فیجوز ان یکون الانتہاء ممتنعا
وعدم الانتہاء واجبا لا وجوب الوجود او العدم ہذا تحقیق شریف **قولہ** کعدم عدم المانع آہ یفہم منہ
التجویز لعلیۃ الاعتباریات فیؤکد المنع الذی تعلق بالاعتباریات **قولہ** بل لا یلزم اجتماع تلک الموانع
آہ فیہ نظر فان المانع علۃ متممۃ للعدم فلو فرض آن العدم بعد الآن الذی وجد فیہا ارتفع العدم فیہا
الوجود ومع قطع النظر عن الاعادۃ لا یعقل ارتفاع العدم اللاحق عن الواقع فلا بد من تحققہ الی
الابد فلا بد من اجتماع علیہ معہ فاجتمعت الموانع بالضرورۃ فارتفع منع الاجتماع من البین ومشوب
قول الشارح فی الجواب فان اجتمعت آہ من تمحل ما فان اجتماع الموانع لازم البتۃ فالتردید لا وجہ لہ حسن
والجواب ان المانع ربما یجوز ان یکون طبیعۃ مبہمۃ وخصوصیات الاشخاص تکون ملغاۃ کالاعمدۃ
فانہا موانع من سقوط السقف وخصوصیاتہا ملغاۃ فی المنع واذا جاز ہذا فلیجز عن تعاقب تلک الموانع فاین لزوم الاجتماع
فان قلت لا یجوز ان ینعدم الموانع بلا خلف کالعمود مثلا اذا رفع من البین ولم یقم خلفہ مثلہ سقط السقف واذا کان الحال
ہکذا فان العدم فلا بد من ان یخلف مانع مثلہ وہذا آن العدم فیخلف آخر وہکذا الی المانع الذی فرض اخیرا فیجتمع الاخلاف فی آن
وجود ہذا المانع فیلزم الاجتماع قلنا لا نسلم اجتماع الاخلاف فانہ یجوز ان یکون مانع واحد مانعا
من حرکۃ وخلفا عن مانع وجد سابقا **قولہ** تلک الموانع متعاقبۃ آہ لم یظہر وجہ وجیہ لتوجیہ السؤال
ثم الجواب تفصیلہ آن اصل الکلام الذی قرر لاتمام ما فی معتمد الامام حجۃ الاسلام کان حاصلہ ان

عدم الحركة اى جزء منها يحتاج الى علة التبة فعلته اما امر موجود او عدم امر موجود اى يكون كل واحد منها على تقدير عليتها علة متممة لوقوع ذلك العدم فيكون مجتمعا مع العدم التبة حادثا معه لانه لو كان موجودا قبله لم يكن متمما للعلة التامة فيحتاج العدم الى متمم آخر وينجر الكلام اليه فيحتاج لكونه حادثا الى علة حادثة متممة فيجتمع معه ايضا وهكذا فان كان الكل امورا موجودة لزم اجتماعها مع العدم وان كان اعداما فالاعدام كلها حوادث مجتمعة مع العدم المفروض الذى يطلب علته فيجتمع تلك الامور التى تلك الاعدام التى فرضت عللا اعدام لها مع وجود تلك الحركات التى يطلب لعدماتها العلة فانه لو لم يجتمع ففى وقت وجود تلك الحركة لا يتحقق عدم حدوثه مع عدمها ولم يتحقق ايضا وجود على ذلك الفرض فلا ريب فى تجويز ارتفاع النقيضين هف وان كانت تلك الامور مختلطة من الوجودات والعدمات فكل من تلك الوجودات والعدمات مجتمعة حادثة مع العدم الذى يطلب علته بمثل البيان الذى مر فتحقق امور موجودة مرتبة بوساطة العدم وان كانت تلك الامور مستلزمة للوجود كاعدام اعدام الموانع فكذلك ايضا حوادث مجتمعات لما مر والحاصل ان العلة القريبة لعدم الحركة مجتمعة معه حادثة مصاحبة له والعلة القريبة لهذه العلة ايضا مجتمعة وحادثة معها ومع شئ يكون مع تلك العلة فيلزم اجتماع تلك العلل ان كانت موجودات مع العدم فيلزم اجتماع الموجودات و ان كانت اعداما فيلزم اجتماع الموجودات مع الوجود لا العدم وعلى هذا قس فعلى هذا ما ذكره الشارح اولا بقوله على تقدير ان يكون عدم كل جزء مستندا الى عدم عدم المانع المستلزم بوجوده لا يلزم الترتيب وثانيا بقوله بل لا يلزم اجتماع تلك الموانع لجواز ان يكون آه غير وارد على ما قلنا فى التقرير فان الاجتماع ضرورى واما الترتيب فالعلل ان كانت امورا موجودة واعداما لها او مختلطة فالترتيب ظاهر وان كانت امورا مستلزمة لامور موجودة كاعدام اعدام الموانع فلا ثبت الترتيب بما ذكره فى الجواب فانه اين التعاقب فى الحدوث بل تلك الامور مجتمعة فى الحدوث وان بين الترتيب بوجه آخر فلا ورود ايضا وجملة الامر ان كانت العلل منحصرة فى الوجودات والعدمات والمختلطة فلا ورود لعدم الترتيب اصلا وان لم يكن منحصرة بل يجوز ان يكون من العلل امرا اعتباريا مستلزما للوجودات فالترتيب بين الاعتباريات ثابت واما الموجودات فلا يثبت الترتيب فيه لما ذكره الشارح فانه ما افاد الا النقل الى العلل وقد كنا جوزنا تسلسل العلل فى الامور المستلزمة للوجودات فالذى ينفى لدفعه

ان یضم الی ما افاده الشارح وهو مثل ان یقال ان تلک الامور مستلزمة ان کانت اعدام اعدام الموانع
فالترتیب بین الموانع بامر وان کانت غیر ما فیما فصلنا سابقا فتذکره او ان الموجودات لوازم لتلک
الامور المترتبة فبهذا الاعتبار یتحقق فیها الترتیب هذا ثم الاجابة بقوله تلک الموانع متعاقبة
فی الحدوث مشعرة بان التعاقب لازم وهو فاسد ولا حاجة الیه وبهذا ظهر فساد ما یقال
من منع کون العلة اما وجود امر حادث واما عدم جزء موجود من علة وجوده فانه یجوز ان یکون
علة الحدوث معدا فان المعد یکون له وجود وعدم سابق وعدم لاحق وهذا العدم حادث مجتمع مع العدم
والوجود وقد فرض ان تاثیر العدمات فی مثلها لا یکون الا بتاثیر الوجود فی الوجود وینقل الکلام
الی ذلک المعدوم وهکذا الا ان ینکر ذلک المفروض فیرجع المنع الی ان الوجود کما یستند الی
وجود فعدم کذلک یستند عدم الی وجود وان نقل الکلام الی هذا العدم فلیکن العلة مثل هذا
العدم فما لزم الا تسلسل العدمات واما الوجودات ففیه تسلسل مجتمع ایضا لکن لا ترتیب فیه و
ان نقل الکلام الی الوجودات یجاب بان علتها المعدات فهذا ایراد وارد ان کان الشارح فی صدد
البراهین کما هو الظاهر وان کان فی صدد الالزام ففی وروده خفاء فان هذا التجویز یستلزم وجود
سلاسل غیر متناهیة وهو خلاف مذهب الخصم وان قرر الکلام بان الحرکة لما کانت سرمدیة فلها وجودات
وعدمات ینقل الکلام الی کل واحد منها فیقال علة هذا الاعدام اما وجودات او عدمات بمعنی ان
علة هذا العدم او علة ذلک العدم وهکذا ویدعی اجتماع تلک العلل فی نفسها بمعنی ان علة عدم
دورة یجتمع مع علة عدم دورة اخری وهکذا فحینئذ یتوجه ان یسأل بان عللها لا یلزم ان یجتمع
آه فهذا المعنی الیق بالعبارة ویجعل قوله فان قلت تعیینا للواقع لا ایرادا فانه قد نقل الکلام الی علل
العلة للعدم المفروض ثم الی علل علل تلک العلة هکذا کما یلوح من عبارة الشارح فی التقریر ولا اثر
ولا عین لادعاء اجتماع علل اعدام اجزاء الحرکات ویخرج الحاصل بقوله فان قلت ان کانت
مستندة الی اعدام اعدام الموانع ولا یلزم اجتماع موانع کل واحد من الحرکات وان کان هذا التقریر
مما ینساق الیه الکلام السابق واودع فیه الاشارة الی ان المدعی یثبت علی هذا التقدیر ام لا ویکون
قوله قلت آه مشیرا الی ان تلک الموانع ان اجتمعت فظاهر والا ینقل الکلام الی علل کل واحد
منها واودع فیه اشارة الی ان هذا یستلزم سلاسل غیر متناهیة فهذا من قبیل نزع الخف

قبل الوصول الی الغدیر فان الکلام قد ینتقل الی العلل لکل علۃ سواء کانت وجودات او عدمات او مختلطۃ ولا جدوی لتلک الاشارۃ فی ہذا المقام مع انہا کانت حاصلۃ فیما مضی ہذا ما یتعلق بعبارۃ الکتاب ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا ولیعلم انہ وقع من الشارح نبذ من الاختصار فی تحریر مذہب الخصم بلا اختیار فلا باس بان نفصل کلامہ فی ربط الحادث بالقدیم لیظہر بطون اسرار القول الفخیم فنقول قال الحکماء ان الحوادث لما امتنعت عن ان تستند الی القدیم لا بد لہا من اسباب ہی حوادث فتلک الحوادث وان وصلت الی حد اللاتناہی فالکل فی حکم واحد فی استحالۃ ربطہا تلک الحوادث التی فرضت معلولات مع القدیم فلا بد من اسباب حادثۃ متعاقبۃ یکون لوجوداتہا السوابق وبعدماتہا اللواحق رابطۃ بین الحادث المعلول والعلۃ القدیمۃ ثم ان استندت تلک الاعدام الی امور لافضت الی وجود سلاسل غیر متناہیۃ احاد من سلسلۃ غیر متناہیۃ کما مرت الاشارۃ الیہ وہو خلاف مذہبہم مع انہ یفضی الی المحال ایضا فلا بد من شیء حقیقۃ تجددہ وطبیعۃ تصرمہ یکون بحسب ذینک الوصفین ای السرمدیۃ والتجدد صادرۃ من القدیم ورابطۃ بین الحادث والقدیم وذلک الامر ہو الحرکۃ فان حقیقتہا لیست ملتئمۃ من اجزاء بالفعل حتی یفضی الی اجزاء لا تتجزی او انحصار الامور الغیر المتناہیۃ بین الحاصرین بل ہی امر واحد متصل قابل لانفراض الاجزاء وہذا الاتصال ثابت لہا بواسطۃ الزمان کالاجسام فان انفراض الاجزاء فیہا بالذات والاعراض ینفرض فیہا الاجزاء بواسطتہا فالعلۃ انما افادت وجود الجسم او وجود سواد مثلا فی الجسم وہو بذاتہ صالح لان ینفرض فیہ الاجزاء والسواد بواسطۃ صالح لان ینفرض فیہ الاجزاء ولا تاثیر للعلۃ فی اجزاء الاجسام او السواد متعددا فکذلک الحرکۃ افیدت بذاتہا وانفراض الاجزاء بالنظر الی الزمان والمسافۃ لا بتاثیرات متعددۃ فی ایجاد الاجزاء واعدامہا الا ان المتفرقۃ بین الاجسام والحرکات باعتبار انفراض الاجزاء المجتمعۃ فی الاجسام وانفراض الغیر المجتمعۃ فی الحرکات ہذا معنی ما نقل فی القرابغیۃ عن بہمنیار صاحب کتاب التحصیل وتلقت علیہ افواہ الحکماء ولولا ان فی الاسباب ما یعدم لذاتہ لما یصح وجود الحوادث وذلک ہو الحرکۃ لذاتہا وحقیقتہا تفوت انتہی ہکذا یفہم من کلماتہم الفخام وعباراتہم الجسام ومن ہہنا لاح لک وجہ من قال ان نسبۃ القول بتسلسل المعدات الی الحکیم افتراء علیہ وقد کنا اشرنا

فیما سبق فتذکرہ فانہ سیظہر لک جلیۃ حالہ وزیادۃ مآلہ وبہذا التقریر اندفع اعتراضات اشد الاول
الزامہ علی الحکیم فی حاشیۃ المتعلقۃ بذو درایۃ من افضاء مذہبہ علی خلاف ما ہو علیہ وہو وجود
سلاسل غیر متناہیۃ کما قدمرنا آنفا فی ما فی الکتاب من طلب العلۃ لاعدام الحرکات فحینئذ قد لاقی
روجۃ الاسلام علی الحکیم اعصارًا وتقلبت ریحہ یمینا ویسارا وہذا الاعتذار لا یفی لتجسم مادۃ الاشکال
علیہم فان للشارح ان یعود ویقول ہذہ الحرکۃ المتصلۃ الغیر القارۃ امر ممکن فلا بدلہ من علۃ فان
قیل انہا قدیمۃ تستند الی مثلہا قلنا الحرکۃ موجودۃ فی تمام الزمان ولا یوجد فی آن فرض فیہ ولا فی
جزء منہ والقدیم لیس بموجود فی تمام الزمان بتلک الصفۃ بل کل آن فرض فیہ وہو موجود فیہ
فیلزم التخلف فی ذلک الآن فان قلت ان علۃ الحرکۃ القدیمۃ اما العقول او الواجب تعالی
وہما لیسا بزمانیین ولا آنیین بل ہما فی الدہر المحیط بالزمان او فی السرمد فان نسبۃ الثابت
الی مثلہ سرمدیۃ فالحرکۃ القدیمۃ فی الدہر لا تتخلف عنہا ولا یسبقہا عدم فی الدہر فالحاصل ان
التخلف فی الدہر غیر لازم والتخلف فی الآن او فی جزء من الزمان غیر مضر ویضرب لہ التمثیل بان
قدیما اوجد فلکا قطرہ علی مقدار ید فذلک القدیم متخلف عنہ فی المکان ولا محذور فیہ لا یقال
علی ہذا فلیجز ان یصدر زید الحادث الیوم من القدیم فان فی الدہر لم یسبقہ عدم سابق فہو فی
الدہر مجتمع مع القدیم والتخلف فی الآن لا یضر لانا نقول ان کل حادث زمانی فہو حادث دہری فکیف
لا یسبقہ عدم فی الدہر لان ہذہ الکلیۃ ان ادعیت فعلیک البرہان وما ذکر فی بیانہ لا یخلو عن
خدشۃ وان قلت انہ مسلم الخصم فقد انکر علیہ لان معلول القدیم لا یلحقہ عدم زمانی ایضا قلت لا یمکن
لک ان تقول سقوط العرق اعوذ مذہب الخصم فانہ مخالف طورہ بلا شائبۃ ترحم وان کنت مجوزا
من عند نفسک للتخلص عن المضیق فلک وجہ اما الاول فلان مذہب المخالف ان الغیر القار لا یستند
الا الی الغیر القار کما فی الشفاء وکتب المتاخرین مشحونۃ بہ ولا جناح ان ننقل عبارۃ الشیخ فانہ رحمہ اللہ
قال فی الٰہیات النجاۃ فی المقالۃ الثالثۃ فی بیان اسباب الحرکات بعد ما بین سبب الحرکۃ الطبیعۃ
فی اثناء بیان سبب الحرکۃ الارادیۃ بہذہ العبارۃ ولولا حدوث احوال علی علۃ باقیۃ بعضہا علۃ
لبعض علی الاتصال لما امکن ان یکون حرکۃ ثابتۃ فانہ لا یجوز ان یلزم من علۃ ثابتۃ امر غیر ثابت
وانت تعلم من ہذا ان العقل المجرد لا یکون مبدأً قریبا لحرکۃ بل یحتاج الی قوۃ اخری من شانہا

ان یتجدد فیہا الارادۃ فان شئت تشہیت التفصیل فارجع الی ذلک الکتاب فی ذلک المبحث او سفی
بانہ علۃ الحرکۃ الفلکیۃ فان فی ہذا المقام ایضا تفصیلا ومثل ہذا وقع فی الشفاء وفیما نقلنا کفایۃ فلا حاجۃ
بنا ان نستقصی کلام الشیخ من کل جانب ثم قال بعد قسط من الکلام وقد اشار المعلم الاول فی کلامہ
فی النفس الی اصل ینفع فی ہذا المعنے وانا قد تلوت ہذہ السورۃ وتلیت ہذہ الصورۃ فاستمع الی الحرکۃ
التی اثبتوہا واسطۃ فی ربط الحادث بالقدیم لابد لہا من سبب کالحرکۃ غیر قار ولہ سبب آخر
غیر قار ولا یدور الی الحرکۃ الاولی فلابد لہ من ثالث وہکذا فیلزم التسلسل المستحیل فان قلت نحن
نجعل الواسطۃ الحرکۃ التوسطیۃ وہذا امر ثابت قلنا لا یطابق کلامہم قال الشیخ فی المقالۃ الثالثۃ
من آلہیات النجاۃ فی دفع شک اورد فی علۃ الحادث بانہا ان کانت قدیمۃ فالحادث قدیم وان کانت
حادثۃ یلزم التسلسل فنقول فی جواب ہذا ایہا المشکک انہ لولا سبب شئی من شان ذلک الشئی
ان یوجد بلا ثبات او ثباتہ علی الحدوث والتجدد علی الاتصال لماحدث حادث ثم ابطل تالف
ہذا المتجدد من الاجزاء التی لا تتجزی فاما ہذا الشئی فہو الحرکۃ علی ان التوسطیۃ ان کانت قدیمۃ
فلا یکون واسطۃ وان کانت حادثۃ فلابد لہا من حادث آخر ویعود المحذور وتحقیق قول
الفلاسفۃ ان الحرکۃ حقیقتہا امر متصل وحدانی یکون مصححا لانتزاع اجزاء تابی البقاء بذاتہ
بل کل جزء منہا لا یمکن ان یوجد فی غیر الحد الذی وجد فیہ فوجودات اجزاء الحرکۃ فی ضمن وجودہا
فی حدود وجدت فیہا ممکن وکذا اعدامہا فی تلک الحدود لعدم الکل واذا کان وجوداتہا فی غیر
الحدود التی وجدت فیہا مستحیلا بالذات وکذا بقاءہا فعدماتہا اللاحقۃ والسابقۃ واجبۃ فلا یحتاج
الی العلۃ اصلا ویصح صدورہا عن القدیم القار ولا یلزم التخلف المستحیل فان المستحیل من التخلف ان
یوجد العلۃ ولا یوجد المعلول بنحو من الوجود مع امکانہ وسعۃ ذلک النحو وہہنا لم یلزم الا تخلف
الوجود فی الآن وتخلف البقاء وذا غیر ممکن لہ فاذا اتضح صحۃ صدور غیر القار عن القار وبطل
الاستدلال بلزوم التخلف والذی یظہر من کلام الشیخ فی الشفاء ان الطبیعۃ الثابتۃ لا یصدر عنہا
امر غیر الثابت ولعل وجہہ ان الطبیعۃ الثابتۃ عدیمۃ الشعور فلا یکون مقتضاہا غیر ثابتۃ لان مقتضاہا
مالو خلیت عن القواسر التزمتہا وہذا لا یتاتی فی غیر القار والذی ینطق کلامہ فی النجاۃ فی الحرکۃ الارادیۃ
من لزوم توارد احوال فالمراد التخیلات ولا یلزم مما ذکر ان لا یصح صدور غیر القار عن القار و

اذا دریت ہذا فاسمع الیسر طریق ربط الحوادث بالقدیم فانہ یجوز ان یصدر حرکۃ قدیمۃ ازلیۃ ابدیۃ
ذات اجزاء حادثۃ یصدر بشرکۃ تلک لاجزاء حوادث فاذا طرء علی جزء من تلک لاجزاء العدم انعدم
انعدم الحادث المعلول ثم ان اکتفوا بجواز صدور الحرکۃ الارادیۃ بتصور کلی بان یتصور بوجہ کلی
حرکۃ جزئیۃ فینبعث بہ الارادۃ المتعلقۃ بتلک الحرکۃ الجزئیۃ فالامر سہل فانہ یجوز ان کان للفلک
فی الازل تصور الحرکۃ الغیر المتناہیۃ بتصور کلی وانبعث الارادۃ المتعلقۃ بہا فی الازل فوجدت
الحرکۃ الازلیۃ الابدیۃ علی حسب سعتہا الوجود بایجاد میل ازلی ابدی لکن لا یکتفون بتصور کلی فی صدور
حرکۃ جزئیۃ بل یشرطون تخئیلا جزئیا لانبعاث ارادۃ متعلقۃ بحرکۃ جزئیۃ وتخیل الحرکۃ الغیر المتناہیۃ
لا یمکن لعدم سعۃ القوۃ المتناہیۃ حصول غیر المتناہی فیہا فلا بد من تخئیل قدر متناہ ثم بعد ذلک
قدر متناہ آخر کما فصل فی شرح الاشارات فاستمع انہ ملحق عزیز واورد المحقق فی آخر النمط الثالث
من شرح الاشارات ما یدفع ذلک القیل والقال ویتبین حقیقۃ الحال بان حاصلہ ان الحرکۃ ذات جہتین الاولی التوسطیۃ
ولا غبار فی صحۃ صدورہا عن القدیم الثانیۃ القطعیۃ وہی الواسطۃ فی ربط الحادث بالقدیم وہی ارادیۃ صدرت من
القدیم بواسطۃ ارادات جزئیۃ للنفس الفلکیۃ وتلک الارادات من تخیلات جزئیۃ فان احیدت
الی التخیلات فنقول یجئ الحرکات وتلک الحرکات من الارادات لا علی سبیل الدور وتفصیلہ ان
ہہنا سلاسل ثلثۃ الحرکات والارادات والتخیلات فاذا تخئیل دورۃ مثلا ثم حدث فیہا شوق و
ارادۃ فحدث تلک الدورۃ واذا وجدت الدورۃ فاحدث لتخئیل دورۃ اخری وہذا التخئیل یہیج
الی ارادۃ دورۃ فحدث تلک الدورۃ ثم یہیجت ہذہ الدورۃ الی تخئیل وہکذا من الازال الی الاباد
فکل من السلاسل متولدۃ من الاخری بلا لزوم دور وتسلسل وہذا الکلام لا یخلو عن دغدغۃ
لانہ قد تقرر عندہم ان الحرکۃ لا توجد الا عن میل وان المتحرک لا یتحرک الا باحداث میل والارادۃ
المنبعثۃ عن تخئیل دورۃ لا یحدث الدورۃ الا باحداث میل الدورۃ وہذا المیل ہو الموصل الی
حد ویتم الدورۃ بوصول المتحرک الیہ فہذا المیل باق عند وصول المتحرک ثم بارادۃ منبعثۃ عن تخئیل
کل دورۃ اخری یحدث ہذہ الدورۃ الاخری باحداث میل آخر وہذا المیل آنی لان المیل لیس الا آنیا
ولا یمکن ان یحدث فی آن الوصول الی الحد الاولی لان ہذا المیل یقتضی المقارقۃ عن ذلک الحد
فآن حدوث ہذا المیل غیر ذلک الآن واذا استحال تتالی الآنات لا بد ان یوجد بینہما زمان توجد

سکون لانقطاع الدورة الاولی وعدم حدوث میل الدورة الثالثة لما ذکر وبالجملة اذا تعددت الارادات وجب تعدد المیول وکل آنی سیلین بینهما زمان سکون بالبیان الذی اثبت الشیخ ابو علی السکون بین الحرکتین بجریان مقدماته ههنا فتامل فهذا المحق عزیز وفیه عدة شکوک الاول وهو ضعفها ما اورده الامام الرازی من ان الحرکة ان صحت علیتها فباعتبار احداثها والاعدام لا تحقق له فی الخارج وما لا تحقق له فی الخارج کیف یؤثر فیما له تحقق ویقرب منه ان الحرکة نفسها معدومة فی الخارج کما اتفق علیه کتب المتاخرین وزعم الشارح انه مذهب الخصم فلا یصح وساطتها ووجه ضعفها ظاهر فان الدلیل ما قام علی استحالته ولیس شرطیة الوجود للمعدات والشرائط والمقرر انما هو شرطیة وجود الفاعل ولا کلام لنا فیه ههنا وفی الثانی تلبیس آخر فان الحرکة عند الخصم غیر معدومة وزعم الشارح من بعض عبارات الشیخ وقد اجاب بعض المهرة بان مؤداها نفی الوجود الآنی لکن یرد علیه ان الحرکة وان سلم وجودها فی الخارج فلا خفاء فی ان اجزاءها معدومة والمعدوم لا یصلح للتاثیر فالوجه فی الدفع هو الاول والثانی ان حاصل هذا الکلام یرجع الی ان الحرکات الفلکیة منتظمة بالارادات وهی بالتخیلات وهی بالحرکات وهکذا علی هذا الوجه ولا خفاء فی ان اجزاء تلک السلاسل لما استندت الی اخواتها فلا بد من امر یحتاج احداثها الیه وما فات اولا ان عدم الحرکة لذاتها فلا یحتاج الی شیء غیر ظاهر الصحة لان البداهة حاکمة بان وجود شیء لو احتاج فی الخروج من اللیس الی الایس یحتاج فی عدمه ایضا البتة الی امر آخر ولا یمکن استناد عدم جزء من الحرکة الی عدم جزء من الارادة التی هی علة الحرکة لانه ینقل الکلام الیه فان استند الی عدم تخییل ینقل الکلام الی هذا العدم وهذا لا یستند البتة الی وجود الحرکة یوجد بعده لانها معلولة له فکیف یکون علة لعدمه وایضا ان عدم عدیم القرار آنی ووجوده زمانی فلا یجتمع معه لا باعتبار وجودها وهو ظاهر ولا باعتبار العدم فان العدم اللاحق متاخر بکثیر والسابق ازلی ولا یستند ایضا الی وجود حرکة سابقة یسبقها فلا بد من علة اخری وهی اما وجود شیء او عدمه آه والحاصل ان جزء حرکة ولیکن آ وجزء الارادات ولیکن ب وجزء التخییل ولیکن ج فج علة لب وب علة لآ ثم آ علة لتخییل وهکذا لا یخلو ان ب یجتمع مع آ ولا علی الاول فلا خفاء فی آن العدم لا یبقی بلا علة لان عدم آ ان استند الی عدم ب وعدم ب الی عدم ج فعدم ج مم جاء فان جاء من عدم امر آخر او وجوده فیرد علیه ما فی الکتاب وان لم یکن ب مجتمعا

مع آفیکون آحاصلا بعدم ب ولا شبهة فی آن عدم ب مع عدم حرکة متصل نهایتها مع آ ثم
ینتقل الکلام الی وجود ب ولا یخلو ان وجوده مجتمع مع ج ام لا فان کان مجتمعا فعدما هما معا
فیطلب لہ علة وان لم یکن مجتمعا فعدم ج سبب لب فههنا وجد ج ثم عدم فوجد معه ب وب العدم فوجد
معه آ ولا شبهة فی ان عدم آ متاخر عن وجوده فلا بد له من علة خارجة عن عدمی ب وج ووجودیهما
ولا یصح ان التخیل الذی وجد مع عدم آ علة لآ لان التخیل حادث به قائل والنظر الی مساعی
الش واحسن بتدبیره الثالث قریب الماخذ من الثانی ان ج وب وآ ان اجتمع کل منها مع
اخیه فیحلو ج من علة آ ویفضی الی التسلسل لان ج ان استند الی حرکة سابقة علی آ وهی قد
انقطعت فلا اجتماع بل ج تولد من عدم هذه الحرکة السابقة علی آ فلا اجتماع وهو خلاف المفروض
وان لم یجتمع فیکون آ بعدم ب وب بعدم ج فیکون وجود ج لعدم الحرکة السابقة علی آ ولا شبهة
فی آن عدم المتدریج آنی ووجود ج کما هو المسلم زمانی فیلزم التخلف فانه فی الآن الذی وجد ذلک
العدم فیه قد ثبت العلة التامة وما وجد المعلول فان جوز ذلک بناءً علی ان الوجود المتدرج
لا یمکن ان یکون آنیا فلا عایق من تجویز علة القدیم للحادث بناءً علی تجویز ان الممکن لا یمکن ان یکون
ازلیا وان قال قائل ان الارادة والتخیل آنیان فیکون آ من عدم ب آنی وب من عدم ج
آنی فالحرکة التی هی سابقة علی آ صدرت من ارادة وتخیل آنیین وهکذا فنقول ان هذه الاستناد
لمثل مامر وجود العلة بدون ان یوجد المعلول کما هو ظاهر وتهدم ما اسسه الشیخ والکلام
کان مبنیا علیه والرابع ما اورده الش من انه اذا جوزنا ان یکون کل قطعة من الحرکة علة معدة
للقطعة اللاحقة من التخیل والارادة وهکذا امکن ان یقال کل سابق من الحرکة علة معدة
للاحق منها الی غیر النهایة من الطرفین من غیر استناد الی امر خارج فالاستناد الی الخارج فیما لا دلیل
علیه وهذا الکلام من الش لا توجه له فی هذا المقام فان المجیب مانع والمنع علی السند غیر مجد الا انه
لما کان مذهبهم ذلک وهم یوردون تلک المقالة علی سبیل الاستدلال کما یشیر الیه شرح الاشارات
اورد علیهم واجاب الش بان الحرکة الارادیة لا بد من استنادها الی الارادة ثم الارادة الکلیة غیر
نافع فان نسبتها علی السواء فلا بد من ارادة جزئیة مستمرة علی سبیل التعاقب ثم تصرم الارادة المفروضة
لا یمکن استناده الی نفسها فتعین ما ذکره وفیه کلام فان توقف الحرکة الارادیة علی الارادة

لا یستلزم تدریج الارادة فانہ یجوز ان یکون ارادة قارة علة لحرکة مع عدم حرکة سابقة ثم صدها علة لحرکة اخری وہکذا الی ان یقوم برہان علی خلاف ذلک الخامس ما اوردہ بعض الفضلاء ان الحرکة امر واحد متصل لا جزء لہ بالفعل کالجسم المتصل فلا معنی لتاثیر العلة فی اجزائہا لانہ لیس فی الواقع الا حرکة مشخصة واحدة وکذا الارادة متجددة تین فلا یقبل الامر الواحد تاثیرین کالجسم بعینہ فان فاعلہ اوجدہ مرة واحدة لا ان للعلل تاثیرات فی نصف نصف ویخرج من ہذہ الافکال ان لا یوثر اجزاء حرکة فی شیء فیختل الامران فان قیل نحن نعتبر التاثیر باعتبار تجدد الاوضاع قلنا الافراد الآنیة لیست بمتحققة وما حالہا الا کنقطة فی اوساط الخط والخطوط فی محیط الکرة واما الافراد الزمانیة فہی متصلة فہی امر واحد فیعود ما مر تقریرہ ویمکن لاحد ان یدفع بانہا وان کانت متصلة واحدة لا اجزاء لہا لکنہا تخالف سائر المتصلات القوار کالاجسام بان حقیقتہا لیست محض الفعلیة ولا محض القوة فلہا جہتان فباعتبار الجہتین وہی القوة یستند بحسب الاجزاء الی علة فقد ظہر من ہذہ الاقاویل ان ما عولوا فی التفصی لا ینفعہم وذلک ان تقول من عند نفسک ان الحرکة امر واحد متصل قدیمة ما شمت رائحة العدم فصدورہا عن القدیم لا یوجب التخلف فان العلة القدیمة سرمدیة بمعنی انہ لم یسبقہ عدم فی الواقع والحرکة کذلک ولا یتوجہ طلب العلة لاعدام کما مر ولا یرد علیہ ان القدیم محض الفعلیة والحرکة علی خلاف ذلک لان طبعہا لم یقبل الفیض الا بہذا النحو فما یوجد الا بحسب سعتہا ہذا اذا کان العالم قدیما واما اذا کان حادثا فلزوم التخلف صریح فان الحرکة قد سبقہا عدم فی الواقع فوجد القدیم ولم یوجد معہ معلولہ وہو معنی التخلف ویفہم من بعض عبارات خایض لجة الفلسفة ان ہذا الاعتذار ایضا یاتی علی تقدیر حدوث العالم وہذا لا یظہر صحتہ فان التخلف لازم صریحا کما سلف وان جوز بناء علی ان الحرکة لا تقبل الفیض الازلی فبہذا الفتح باب المعذرة فی کل حادث ولا ضرورة فی جعل الوساطة فی الحرکة فتامل ولیکن ہذا آخر ما یتعلق بہذا المقام فان للبحث سعة وللمقام ضیقة **قولہ** الوجہ الرابع الخ اقول لقد اغربت کون ہذا الجواب وما تلوہ وجہا آخر من الجواب محل تامل فانہ لیس لہ دخل علی شیء من مقدمات الدلیل للخصم ہذا والذی ہو الظاہر انہ دخل علی جواب وجہ الثالث فلا یحسن جعلہ وجہا آخر من الجواب ولہ عدا امثال ہذا من وجوہ الاعتراض علی الدلیل فلان یجعل

قول الامام حجۃ الاسلام وجہا علیحدۃ اولی وفیہ انہ یجوز ان یکون دخلا علی جواب الوجہ الثالث
وقولہ فلیکن قول حجۃ الاسلام آہ لو قلنا بذلک فلا مشاحۃ لکن لما کان قول حجۃ الاسلام حاصلہ
ایراد نقض الدلیل بذا تبیین فسادہ بوجہ اخر غیر مستخرج من مقدمات الدلیل لم یعد قول حجۃ الاسلام
وجہا آخر والحاصل لما انجر الکلام الی تصویر اعداد امور غیر متناہیۃ بحیث لا یضرہ الدلیل المقام علی
قدم العالم اورد علی ذلک التصویر فیکون ہذا الوجہ دخلا علی الدلیل فان صحۃ الدلیل کانت توقف
علی صحۃ اعداد امور غیر متناہیۃ وفیہ ایضا انہ یجوز ان یکون دخلا علی دلیل الخصم القائل بان التسلسل
محال فکانہ قال لا نسلم بطلانہ فان الخصم قد جوز فی المتعاقبات فاجاب الخصم بالفرق فقال المجیب
غیر معقول وفیہ ایضا انہ یجوز ان یکون معارضۃ بما تحریرہ ان العالم حادث لانہ لو کان قدیما
لابد من سلسلۃ الحوادث فی ربط الحوادث بالقدیم وہو غیر معقول او بما تحریرہ ان القدیم
صنفان صنف شخصی وصنف نوعی او مثلہ ومدعی الخصم القدم لکلا صنفیہ فقال المعارض ہذا
الصنف غیر معقول فیکون معارضۃ فی بعض المدعی ولا یذہب علیک ان سیاق الکلام وفحواہ
یبعدان الوجوہ المذکورۃ والاقرب الوجہ الاول اذ الامر فی ذلک سہل وقد لاح من ہہنا ان
قول من قال ان ہذا الوجہ وما یتلوہ لا یصلح الا المعارضۃ قد شاب الخفاء قولہ ویلزم من توارد
الحوادث آہ حاصلہ ان ہہنا مقدمۃ صادقۃ وہی ان القدیم یجب ان یکون لہ حالۃ تتحقق معہا سابقۃ
علی کل حادث والتوارد یوجب ان لا تتحقق معہ تلک الحالۃ لان توارد الحوادث الغیر المتناہیۃ
یوجب مقارنۃ القدیم مع واحد من الحوادث ابدا وکل مقارن کک لا یکون سابقا علی کل واحد
منہا فالتوارد یوجب ان لا یکون سابقا وہذا یوجب ان لا تتحقق تلک الحالۃ للقدیم فلو کان
التوارد ثابتا لزم اجتماع المتنافیین بہت فالمتقدم کک آہ قد دریت ہذا فلا صعوبۃ علی ما فی القرابا غیۃ
لا یخفی علیک ان مآل المقدمۃ المقائلۃ ویلزم من توارد الحوادث آہ ومآل المقدمۃ القائلۃ واذا
کان مقارنا آہ واحد بل الاولی اخص فانبع وما تحتہ خالیان عن التحصیل وخالیان الی التطویل
قولہ ہذا بداہۃ الوہم الخ فی القرابا غیۃ النظر ان حکم الوہم انما ہو الحکم بانہ یجب ان یکون لہ حالۃ تحقق
معہا سبق القدیم علی کل واحد مما یصدق علیہ الحادث حیث اراد بالحالۃ الوقت المعین وبعدم
لیستنتج منہ الحکم بالمنافاۃ فالحکم المذکور بداہۃ العقل لا بداہۃ الوہم وہذا تطویل غریب عن اتنا کلیم

فان مراد الشارح بقوله ہذا بداہة الوہم ان ہذا الحکم من حیث انہ مستنتج من تلک المقدمات التی
بعضها کاذب محض بداہة الوہم لان بعض مقدمات دلیلہ یشوبہ البطلان کانہ قال ہذہ الدعویٰ
بدیہی البطلان یحکم بصحتہا بداہة الوہم لان مبنی تلک الدعوی مقدمة کاذبة یحکم بکذبہا العقل
الصریح والفہم الصحیح وتمثل ہذا الکلام لیس بعزیز وا شار الیہ بقولہ وانما یلزم ماذکرہ لو لزم سبق القدیم
آہ وہذا لایصح والیہ اشار بقولہ لان تقدیم القدیم علی کل فرد الخ وتبیان آخر بانہ تعرض للنتیجة المنتجة
من مقدمات بطلان بعضها او کلہا ظاہر عند المعترض اولاً ایماءً الی ان تلک النتیجة غیر لازمة منہا
کلہا او بعضہا فی اول الامر ثم لیشتغل بتفصیل ما اودع فی الایماء وہذا احسن الیق بعلم البلاغة ولو سلکنا
مسلک البعد نقول ان اسم الاشارة راجع الی کل ما سبق کانہ قال ما ذکرہ المعلول بداہة الوہم
لا بداہة العقل وہو حکم بان ذلک بداہة العقل ظاناً بانہ لازم من صوادق مع انہ غیر لازم منہا ثم
قول المحشی فتامل لو لم نسب الیہ فی توجیہ التامل ما نسب قیل فی دفع کلام الشارح علی قول المعلول ان
مرادہ من قولہ ہذا یوجب ان یکون حالة الخ ان مصداق قولہ الکل الافرادی کما فی صدق الکلی
علی جزئیاتہ فی عقد وضع المحصورة ومحصلہ الحکم علی کل واحد واحد بدون قید الانفراد والاجتماع کما فی
کل انسان حیوان فیندفع ایرادالشارح بمنع منافاة سبق القدیم علی کل واحد ومقارنتہ لبعض منہا لانہ
یکون الحکم بسبقہ علی کل واحد منہا بشرط الانفراد اذ لو اعتبر مع الحوادث الغیر المتناہیة لم یکن للقدیم
سبق علیہا ثم قیل فی تصویر قولہ واذا کان مقارناً ان الایجاب الجزئی مناف للسلب الکلی سواء کان
البعض معیناً او غیر معین وزعم اندفاع منع المنافاة وفیہ نظر فان ارادة الکل الافرادی لا یظہر منفعتہ
وتفصیلہ انہ ان اراد ان القدیم یوجب ان یکون سابقاً علی کل واحد من الحوادث اعم من ان یکون
منتشراً او یکون غیر منتشر فغیر مسلم صدقہ نعم ان کان القدیم قدیماً بالنسبة الی الانتشار ایضاً وہہنا
لیس کذلک بل الانتشار قدیم وان اراد غیر ذلک فغیر نافع کما ہو الظاہر ثم قولہ ان الایجاب الجزئی الخ
فیہ شبہة فان القضیة المعقودة من الفرد المنتشر اما شخصیة او جزئیة ولا ینافی الکلیة فان الجزئیة
التی ہی نقیض الکلیة ہی التی حکم فیہا علی بعض ما حکم علیہ فی الکلیة ففی الکلیة ان کان الحکم علی کل فرد
بحیث یشتمل الانتشار فقد عرفت حالہ من منع صدقہا وان کان علی غیر المنتشر فمناقضتہا غیر
مسلم وہذا وان کان القول بہ لم یصرح بہ الکتب فلا خفاء فی ارادتہا ولا اقل من انہ ما صرحت

بحلافہ ایضاوان فرض تصریحہا فالمطالبۃ بالبرہان وان رجع الی البداہۃ فللخصم مثلہ فی الخلاف ویؤیدہ
ان بعضہم عدوانحوا ربعۃ من اسوار الجزئیۃ مع ان ہذا ینفی المناقضۃ وجہ التائید ان بعض الموجبات
الجزئیۃ لا ینا قض الکلیۃ فلیکن مانحن فیہ من ذلک البعض ان لم یعم الکلیۃ الانتشار وان عمم فلا کلام
کما مر ثم ماذا یقول ہذا القائل فی قول القائل ان کل فرد من الورد لا یبقی شہرا وفرد ما باق کل الشہر
والقول المقبول فان قلت قد قال بان ہذا الکلام ظاہری مبنی علی العرف دون الحقیقۃ قلنا کلا بل علی الحقیقۃ فان الورد
موجود کل یوم من الشہر ووجود الفرد ہو وجود الطبیعۃ فقد صدق طبیعۃ الورد ما خلا عنہا الشہر ولا
لاخفاء فی صدق بقاء الفرد المنتشر فان قلت سلمنا صدقہ لکن لا نم صدق ان الورد لا یبقی شہرا بل
انما یصدق اذا اخذ بقید الانفراد فی الکلیۃ لا ملاحظۃ لہ قلنا الآن حصحص الحق منک لان حاصل
کلامک ان القضیۃ القائلۃ ان وردا ما محفوظ فی تمام الشہر صادق والقضیۃ القائلۃ ان کل ورد
لا یبقی ان اخذ مع الانفراد فصادق غیر مناقض وان اخذ بحیث یعم موضوعہا الفرد المنتشر فغیر صادق
مناقض ومثل ہذا ستات بعینہ فی مانحن فیہ بلا ریب فتامل فرہہنا بحث فان الشارح قد شنع علی المعول
فی الکتاب تشنیعا خفیا وبالغ فی الانموذج فی التشنیع بحیث لا ینبغی مثلہ من مثلہ ولیس کلامہ تلک
المنزلۃ فان الشارح قد صحح البرہان العرشی الذی مر واجری مثلہ فی برہان الوسط وقال ان ہذہ المقدمات
لا ینفع لاہل الجدال وتقبل عند الحذاق من اہل الکمال مع ان تلک المقدمات جاریۃ فی ہذا
التعویل وعبارتہ غیر آبیۃ عنہ فنقول حاصل برہان الوسط ان الضرورۃ قاضیۃ بان کل واحد من
آحاد سلسلۃ اذا کان وسطا فالکل وسط ولیس العقل الصریح فارقا بین المتناہیۃ وغیرہا وہکذا نقول
ان کل واحد من احاد السلسلۃ المتواردۃ علی المادۃ القدیمۃ اذا کان مسبوقا بحیث لا یشذ عنہ
شیئ کان الکل مسبوقا بالمرۃ والتوارد یوجب خلافہ ای المعیۃ دائما ولا یخفی المنافاۃ بینہما او نقول
ان کل واحد منہا لما کان وسطا بین القدیم والحادث الآن بحسب الزمان فان کل وسط بحسبہ
فالقدیم موجود لیس شیئ من الحوادث والتوارد یوجب خلاف ذلک فاجتماع المتنافیین لازم
فان قلت لیس فی کلامہ ایماء الی ہذہ المقدمات قلنا لا یہمنا اثبات تلک المقدمات فانہ لا باس
باثبات مقدمات الممنوعۃ بدلیل لم یذکرہ المستدل نعم لو وجدنا فی کلامہ ما یتادی علی انکار ہذہ
المقدمات لما تشجعنا علی ذلک وتوضیحہ ان ایراد الشارح کما مر فی التعرض علی کلام المحشی کان منتا علی

قوله وهذا يوجب ان يكون له حالة الخ وما ذكرناه يصلح بيانا لهذا لا يقال ان الوسط لعله مخصوص بالمتوسط بالذات لان العقل غير فارق بين الصورتين فان قلت الفارق عدم الاجتماع فان هذا البرهان لا يظهر صحته في المتعاقبات فان حاصله انه يلزم تحقق الوسط بدون الطرف وههنا في عالم الواقع كل واحد من آحاد السلسلة طرف بل لا طرف ولا وسط فان واحدا انما يتصف بالوسطية او الطرفية في وقت وجوده وفي ذلك الوقت لا وجود لغيره فلا يقال له انه وسط قلنا سيجي من الشارح ان جميع البراهين جار في كل غير متناه وان كان كلامه في ذلك الموضع مساقا الى برهان التطبيق والتضايف لان جميع ما اجرى في التعميم جار ههنا بلا شبهة فانتظره بما القينا عليك وكن من الشاكرين قوله لتعلم فساده الخ لا يقال حاصل الاعتراض المنع على قوله ان المنافاة ثابتة والاستناد بما استند وقصاراه تبيين هذا الفساد الكلام على السند وهذا كما ترى لان مقصود الشارح التنبيه على فساد ما اعتمد عليه المعترض واذا فسد المعتمد فلا وجه لمنعه فانه ما منع الا بهذا السبب وقد انتفى وامثال هذه الدخول شائعة وههنا بحث فان حاصل الكلام كان في الاستعدادات والحركات لانها الواسطة في ربط الحادث بالقديم ثم ينتقل منه الى كل آحاد سلسلة من الحوادث الغير المتناهية والاستعدادات والحركات ليس فيها اجزاء بالفعل بل الحركة الفلكية التي هي قديمة واسطة امر واحد متصل الاجزاء من الازل الى الابد وكذا الاستعدادات الطارية على المادة القديمة كما صرح به ولا شبهة في ان حدوث الاجزاء المفروضة لا يستلزم حدوث مجموعها الميس ترى ان الحكماء يقولون بقدم الزمان مع ان اجزاءها حوادث بمعنى انه اذا انقرضت انقرضت مع الحدوث وهذا ليس مجانا فان الزمان ما لا في العدم وهو معنى القدم واذا كان كذلك فللمعترض ان يقول حدوث كل فرد ليس يستلزم حدوث المجموع ح يكون قريبا مما ذكره الشارح ويندفع ما افسد به الشارح اعتراضه واذا علم فساد قول المستدل في المتصلات فبادنى تصرف ينتقل الكلام الى غيرها من سلاسل الحوادث ان اجرى الكلام فيها والسند لا يلزم ان يكون حاما على انه له ان يقول حدوث المجموع له انحاء يجوز ان يحدث بعضه وبعض منه قديم ويجوز ان يحدث بالمرة بحيث يكون في الواقع بالمرة اي لا يكون فرد منه قديما لا معينا ولا منتشرا ونحو ان يحدث كما ذكرها الشارح ويريد النحو الثاني مجازا وبهذا علم فساد قوله الآتي كانه توهم وجملة الامر ان امر المعترض سهل ومثل هذا التجوز قد ارتكبه الشارح في الحواشي القديمة وقيل اراد بالحدوث

لازمۃ اعنی ثبوت الابتداء یعنی ابتداء کل فرد لا یستلزم ابتداء المجموع وفیہ شائبۃ من الخفاء فان الابتداء لیس بلازم للحدوث کما مر من قریب بل الحدوث لازم للابتداء ولو قال ملزومہ لکان حسنا وقد یأول بان المراد بقولہ حدوث الکل المجموعی مطلق المجموع وحاصلہ انہ اذا تحقق افراد غیر متناہیۃ تحقق مجموعات غیر متناہیۃ فکما ان حدوث کل فرد لا یستلزم حدوث فرد ما کذلک لا یستلزم حدوث کل فرد حدوث مجموع واما تحقق مجموعات غیر متناہیۃ فلان المجموع مجموع ثم بعد اسقاط واحد من آحادہ مجموع آخر ہکذا وہذا لہ وجہ صحۃ وان کان بعیدا من عبارۃ الکتاب بوجہ بان اصل الکلام کما مر کان فی المتصلات وہی قابلۃ للتجزی الی ما لا نہایۃ لہ فکل حالۃ فرض مجموع ما ای المجموع المنتشر موجود فیہا فحدوث کل فرد وہو مجموع وحدوث کل مجموع من ابعاض المجموع الکامل لا یستلزم حدوث المجموع المنتشر کما ان حدوث کل فرد لا یستلزم حدوث فرد ما کما یشرح بہ الشارح واذا علم حال المتصلات فیعلم بالمقایسۃ حال غیرہا واما اذا کان اصل الکلام اعم ولم یعم المستند بل یقتصر علی بعض الموارد ویترک الثانی علی المقایسۃ فایضا لہ وجہ صحۃ وان کان الکلام مطلقا ویعم المستند ففیہ خفاء ظاہر فان المجموعات علی الحوادث متعاقبۃ فالمجموع بای وجہ اخذ حادث لان حدوث الجزء یستلزم حدوث المجموع واما المتصلات فلا جزء لہا بالفعل ورج یکون قیاس حدوث مجموع ما علی حدوث فرد ما بلا جامع فان کل فرد لیس جزءا لفرد ما ولذلک لا یستلزم حدوثہ حدوثہ واما المجموع سواء کان منتشرا اولا فالآحاد اجزاء منہ وحدوث الجزء یستلزم حدوث الکل بداہۃ لا یقال ان کل مجموع من ابعاض المتصلات جزئہ الآحاد والآحاد اجزاء المجموع ما لان کل فرد وکل مجموع وفرد ما او مجموع ما متساویان ولا نسلم ان حدوث کل فرد لا یستلزم حدوث فرد ما الا بدائی تسلیم ان حدوث کل فرد لا یستلزم حدوث مجموع ما ولا یخفی ان توجیہ المأول بہذا الوجہ لا یخلو عن استدراک فانہ لا حاجۃ الی حدیث حدوث مجموع ما ولکن امر الاستدراک سہل واذ قد تقرر ہذہ الوجوہ بقول المعترض فلا یحسن من الشارح حکمہ علیہ بالوہم فتامل فانہ کیف خفی امثال ہذہ الوجوہ علی الشارح المحقق الذی مہد قوانین التحقیق وشید اساطین التدقیق

قولہ وہذا الکلام سخیف الخ لعلک تقول ان الحدوث وہو الوجود بعد العدم واذ قد ثبت ان کل فرد من افراد الحوادث المتسلسلۃ الی غیر النہایۃ حادث ای معدوم ثم موجود ثبت ان الماہیۃ من حیث ہی ہی معدومۃ ثم موجودۃ فلا یتصور قدم النوع لانہ قد تقرر عند الشارح فی غیر ہذا الکتاب ان کل حکم ثابت لافراد جمیع الافراد ثبت للطبیعۃ واذ کل فرد لیس موجودا فی الازل بل کل شیء سابقۃ

العدم فالطبیعۃ کذٰلک قلنا من القدم النوعی وقولہ لان مرادہم الخ قلنا لا لانبنی الکلام علی الاصطلاحات ان ارادان اصطلاحہم وقع علی ہذا الامروان ارادان القدم النوعی مساوق لہذا المفہوم وہذا المفہوم وتحققہ لا ینافی ما ادعی الخصم فلہ ان یقول مسلم مساوقتہ فان تعاقب الافراد من نوع بحیث لا ینقطع بالکلیۃ لو تحقق استلزم قدم النوع لکن تحققہ مستلزم للمح وہو حدوث النوع غایۃ ما فی الباب مستلزم للمتنافیین فلیکن التقدیر محالا فان المستلزم للباطل لا یکون الا باطلا والحاصل ان قدم الطبیعۃ لیس معناہ الا عدم سبق العدم علیہا وہہنا قد سبقہا فتکون حادثۃ وہو المطلوب فان قلت انہا قدیمۃ لتحافظ الافراد الطبیعۃ قلنا یکون قدیمۃ بما قلت وحادثۃ بما مر فالتعاقب قد استلزم التنافی بحث فتقول یشبہ ان یکون ہذہ المواخذۃ لفظیۃ فان الطبیعۃ وجودہا وجود فرد منہا وانتفاؤہا انتفاء الجمیع کما ہو مذہب الشافی فی بعض التعالیق واذ قد ثبت ان کل زمان فرض فیہ فردا موجودا فما انعدم جمیع الافراد فی زمان فما تحقق الحدوث للطبیعۃ والسر فیہ ان وجود کل فرد ہو وجود الطبیعۃ فاذا فرض تعاقب الافراد فالطبیعۃ ما خلت عن الوجود وہذا ہو القدم النوعی وقولک ان ثبوت حکم للافراد یستلزم ثبوتہ للطبیعۃ قلنا مسلم لکن الحدوث انتفاء فی المعنی لا ثبوت حکم وانتفاء الطبیعۃ لا یتصور الا بانتفاء جمیع الافراد ولم ینتف الجمیع وفیہ ما فیہ فان الکلام فی الطبیعۃ من حیث ہی ہی ولا ریب فی ان انتفاءہا بانتفاء فرد منہا الیس وجود الفرد وجود الطبیعۃ حقیقۃ فانتفاء ذٰلک الوجود وہو انتفاء تلک الطبیعۃ حقیقۃ فاذا فرض ثبوت الحدوث للفرد فثبت للطبیعۃ ایضا علی ان القضیۃ المنعقدۃ من زید مثلا وحادث قضیۃ محصلۃ محمولہا مقید بالعدم فان الحادث مفہومہ الوجود المقید ببعدیۃ العدم ولا یستثنی العقل محمولا دون محمول من ذٰلک الحکم اعنی ثبوت شیٔ للفرد مستلزم لثبوتہ للطبیعۃ فالاستثناء تحکم فالتحقیق الذی بالقبول حقیق وبالتسلیم یلیق ہو ان الطبیعۃ حادثۃ وقدیمۃ ومعنی حدوثہا انہا کانت معدومۃ ثم صارت موجودۃ فان فردا اذا وجد بعد العدم وجدت کذٰلک ومعنی القدم ان الواقع ما خلا عنہا فان قلت قضیتان متنافیتان قلنا غیر مسلم فانہما مہملتان ولا تنافی بینہما فان قلت الیست الطبیعۃ امرا واحدا والبداہۃ قد شہدت بان الامر الواحد لا یتحمل ورود المتنافیین مع الوحدات الثمان قلنا لعل ہذا بداہۃ الوہم فان الواحد بالعموم یتحمل المتقابلات ونظیرہ حدیث الورد فانہ ظاہر ان الفرسیۃ التی ہی لیست

بواحدة ولا كثيرة ولا خفيفة ولا ثقيلة وغير ذلك من الاحكام واحدة كثيرة وغيرها ومن ههنا ظهر
ان قول الميزانيين ان وحدة الموضوع وسائر الوحدات كافية في التناقض ليس على اطلاقه
ولنعم ما اومى اليه بعض المهرة المتاخرين ان هذا التخصيص وان لم يصرح به كتب القوم لكنه يفهم من
تاصيلاتهم وجملة الامر ان العبرة بالحق بقي ههنا بحث جدلي وهو ان المتقرر عند الشارح في بعض
التعليقات ان انتفاء الطبيعة من حيث هي هي لا تتحقق الا بانتفاء جميع الافراد ولا شبهة في
انه لم يرد الجمع المجموعي فانه يظهر بطلانه من تلك التعاليق مع انه يضر ههنا فانه صرح ههنا بانتفائه
فيلزم ان ينتفي الطبيعة في الازل وهو ينافي القدم النوعي فلا بد ان يراد الجمع الافرادي ولا شك
ان كل فرد منتف في الازل فالطبيعة كذلك لان انتفائها بانتفاء الجميع وقد انتفى فان قيل ان
الطبيعة منتفية وموجودة ولا تنافي في الواحد بالعموم قلنا فعلى هذا لا يكون انتفاء الطبيعة بانتفاء
جميع الافراد فحسب فانه ما ادعاه بذلك القول الا استحالة ثبوت حكم للطبيعة ونفيه هذا كله قيل لي قال
والحق ان العدم للطبيعة على نحوين العدم بالمرة بحيث لا يبقى له وجود اصلا والعدم في الجملة بنحو ما والاول
هو العدم حقيقة ومراد الشارح رحمه الله تعالى في حكمه بان انتفاء الطبيعة لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد
هو الانتفاء بالنحو الاول والحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم بالمرة الذي هو عدم حقيقة وفي
صورة تعاقب افراد الطبيعة الى غير النهاية في جانب الازل وان تحقق انتفاء كل فرد بالمرة على التعاقب
قبل وجوداتها لكن لم ينتف الطبيعة بالمرة قبل وجودها بل استمرت في الازل فلا يلزم حدوثها بل
قدمها هذا اجمال يكفي ههنا وههنا كلام يظهر به سر الامر هو ان الطبيعة في ذاتها واحدة وتتكثر في الاشخاص
فبتكثر الاشخاص تكون متكثرة مع بقاء وحدتها فهي في ذاتها واحدة حال تكثر الافراد والطبيعة نفسها
ما به الاشتراك وهي بعينها ما به الامتياز وكما ان الطبيعة واحدة ومتكثرة كذلك وجودها واحد ومتكثر
والطبيعة حال تكثرها هي الافراد فوجودات الافراد اذا نسبت الى الطبيعة وجود واحد لا تكثر فيه واذا
نسبت الى الافراد وان شئت قلت اذا نسبت اليها حال تكثرها وجودات متعددة فالوجود
الواحد للطبيعة لا ينافي تكثره والنحو الاول من الوجود يسمى وجودا الهيا والنحو الثاني منه وجودا طبيعيا و
احكام الوجودين مختلفة والصورة الجسمية الموجودة بالنحو الاول من الوجود علة لوجود الهيولى عندهم
وبالنحو الثاني معلولة لها وعلة العلة علة فبالنحو الاول من الوجود علة للنحو الثاني ومقدم عليه بالطبع

وللنحو الاول من الوجود یلزم وجود فرد ما کان فی الطبیعۃ واذا عرفت ہذا فاعلم ان العدم عبارۃ عن سلب الوجود فللعدم ایضا نحوان انتفاء نفس وجود نفس الطبیعۃ وہذا لا یکون الا بانتفاء جمیع الافراد لان الوجود بہذا الاعتبار واحد فاذا انتفی انتفت راسا بالمرۃ فلم یبق فرد ما اصلا بحکم التلازم بین الوجودین واما سلب الوجود بالاعتبار الثانی فسلوب متعددۃ کما ان الوجود بہذا الاعتبار وجودات متعددۃ فیجوز ان ینتفی واحد ویبقی واحد اخر فلا ینتفی الطبیعۃ بالمرۃ بل یکون موجودۃ ومعدومۃ معا لانہا متکثرۃ فی ہذا الاعتبار وبہذا یظہر سر عدم تناقض المہملتین المختلفتین کیفا واذا تحقق ہذا فنقول الحادث المسبوق بالعدم والقدیم الغیر المسبوق بالعدم فحدوث الطبیعۃ لا یکون الا بمسبوقیۃ وجودہا الالہی بالعدم وہذا لا یکون الا بانتفائہا بالمرۃ اولا بحیث لا یکون فرد منہا موجودا اصلا ثم بعد لتصیر موجودۃ بوجود فرد ما منہا وہذا المعنی لا یتصور فی صورۃ تعاقب الافراد الغیر المتناہیۃ فی جانب الازل لان وجود الالہی لم یرتفع اصلا فی شیء من اجزاء الازل اصلا فالطبیعۃ قدیمۃ بالوجود الالہی وان کان فرد من افرادہا حادثۃ علی التعاقب فوضح الحق وہذا وان کان بعض ما لم یقبلہ العقل المتوسط لکن البرہان والتحقیق مساعد وذکرہ ہہنا یفضی الی التطویل فاعرضنا عنہ فتامل فیما ذکرنا دا فہم حق الفہم واحفظہ فانہ ملحق عزیز قال من عندہ علم الکتاب کتاب الحکمۃ والصواب وتمہد اولا مقدمات یبتنی علیہا اثبات ذلک المطلب الاولی ان الحوادث المتسلسلۃ الی غیر النہایۃ فی الازمنۃ الماضیۃ الغیر المتناہیۃ المتعاقبۃ کل واحد منہا مسبوق بالعدم الزمانی ای زمان وجد فیہ عدم ثم وجود لذلک الحادث وہذہ المقدمۃ ظاہرۃ وجلیۃ من لفظ الحادث الزمانی والثانیۃ ان کل حادث زمانی فہو حادث دہری ومعنی الدہر ہو الواقع نفسہ لا غیر ای حادث فی الواقع ولا یلحظ فی الواقع امتداد او طرف امتداد کما ان الزمان یعتبر فیہ الامتداد الذی ہو نفسہ کما ان زیدا اذا فرضنا انہ موجود فی ہذا الوقت فلا خفاء فی انہ لا یلحظ فی صدق ہذہ القضیۃ انہ موجود فی الواقع بقطع النظر عن امتداد وان فرض ان زیدا ما وجد قبل الیوم وعمرو کان موجودا فیہ وزید الیوم وجد فلا خفاء فی ان السبق بحسب الزمان ثابت البتۃ ولا یتحقق السبق فی الدہر بل فیہ زید وعمرو وجدا معا فان العقل اذا لاحظ وجودہما ونسبۃ الی حاق الواقع ولم ینظر الی ان احدہما متحقق فی جزء من امتداد وہو الزمان والآخر فی الآخر لا یجد تقدما وتاخرا

وہذا تصویر معنی الدہر بوجہ اجمالی انشاء اللہ تعالی ان ساعدنا الوقت نفصله ونبین تلک المقدمة یعنی
ان کل حادث زمانی حادث دہری بوجوہ فلنذکر شقصا منہا ان الحدوث الزمانی من حیث انہ حدوث
زمانی لا یستوجب تخلف موصوفه تخلفا زمانیا الاعتماد فی الزمان واما ما یتعالی عن الزمان وشوائبه
کالواجب الحق الفاعل للزمان وعلائقه بل لکل ما فی وجہ اراضی الوجود فلا یتحقق بالنسبة الیه الحادث
زمانی نسبة زمانیة تخلفیة فان التخلف الزمانی لیس الا التخلف فی الوجود عما قد تخلل بینه وبین الشئ المفروض
زمان ہذا فی الزمانیات واما الزمان فیتحقق فیہ النسبة التخلفیة بنفسه فما یتعالی من الزمان کیف
یتصور فیہ ہذا المعنی ولما کان الواجب تعالی مبرأ عن الزمان لا یتحقق لشئ من الحوادث الزمانیة
نسبة تخلفیة زمانیة والواجب تعالی موجود فی الواقع والحادث الزمانی ایضا موجود فی الواقع
واذا کان وجود الحادث بعد العدم والواجب تعالی صرف الوجود ولا شائبة للعدم فیہ ولم یکن الحادث
دائما فی الواقع فان الحدوث ینافی الدوام الازلی کان لا محالة ذلک الحادث متاخرا عنہ فی الاعیان
اذ الواجب کان موجودا فی الاعیان ولم یکن الحادث لکونہ حادثا موجودا بعد العدم فلا محالة یتخلف
عنہ واذ لیس الواجب تعالی زمانیا فہذا التاخر لیس الا فی الدہر فکل حادث زمانی متاخر من الواجب
فی العین تخلفا انفکاکیا دہریا فقد سبقہ العدم فی الدہر اذ لو لم یسبقہ لم یکن فی الوجود متاخرا عنہ فاذن
کل حادث زمانی حادث دہری وثانیہا ان الفلاسفة تطابقت علی الفرق بین الکائن والمبدع
بان المبدع یتاخر عن ذات الواجب تعالی المبدع تاخرا بالذات والکائن یتاخر عنہ فی الاعیان
بالوجود بعد العدم بعدیة یتخلف بحسبہا البعد عن القبل وقد مر ان الحادث الزمانی لا یستوجب التخلف
منہ فانہ لیس بزمانی فلو لم یکن الحادث الزمانی حادثا دہریا بل زمانیا فقط لم ینفصل الکائن من
المبدع بل انما یکون تاخرہ عنہ تعالی کتاخر المبدع وہو التاخر الذاتی وثالثہا ان القول بالمثل
الافلاطونیة بطل وفسر فی المشہور بالماہیات التی وجدت فی الاعیان بدون ان یوجد بوجود افرادہا
ای الماہیات المجردة وقد یفسر بالصور المعلقة الموجودة لا فی موضوع ولا فی محل ولا فی زمان ولا فی
مکان وہی الصور العلمیة التی نسبت الی افلاطون فی بحث العلم وقد تفسر بارباب الانواع والاجسام
الموکلة علی تدبیر اشخاص الانواع کالنفس المجردة بالقیاس الی الشخص جسمانی وہم ضرب من العقول
المفارقة وقد یفسر بعالم المثال وربما یفسر بالصور العلمیة الواجبة المرتسمة فی ذات اللہ تعالی

او قسام الحال بالمحل كما هو المنسوب الى الشيخين الى علي وابي نصر و المعلم الاول وحكم ببطلان كل
من تلك التاويلات الا التاويل بالارباب واذ تمهدت المقدمات فلنرجع الى المطلوب فنقول
الحوادث لو تعاقبت الى ما لانهاية له لكان كل واحد منها على الاستيعاب الشمولي حادثا زمانيا بحكم المقدمة
الاولى وكل حادث زماني على ذلك الاستيعاب فهو حادث دهري فالكل حادث دهري اي معدوم
في الواقع مع عزل النظر عن استداد زماني واطرافه بحكم الثانية ولو كان هكذا لكان الطبيعة حادثة
دهرية والا لكانت الطبيعة المرسلة موجودة في الدهر مع عدم وجود فرد من الافراد فيكون موجودة
اولا غير مخلوطة بالافراد ومتحدة اخرى معها وذلك القول بالمثل الافلاطونية وهذا بطل بالثالثة ثم
قال وهذا لا يستلزم الحدوث الزماني بجواز انحفاظ الطبيعة في آفاق تمام الزمان وضرب بالمثال
الذي اورده الشيخ من حديث الورد انتهى كلامه الطام ولفظه التام بتلخيص وتخليص وانت بما تلي عليك
تجوز تحمل الطبيعة المتنافيات وتتذكره ان زيدا ان فرض قائما وعمرا قاعدا فالطبيعة الانسانية قائمة
وقاعدة لان الشخصية مستلزمة للجزئية وهي للمهملة وهذا لا توجه له بعد ما قرر ان الدهر لا خلاء من الامتداد
والا امتداد لان الحوادث الزمانية اذا سبق عليه العدم في الدهر يلزم ان تكون معدومة فيه طرا ثم
يلحقها الوجود كذلك معا لكن متخصصة بزمانها فلا سبيل لوجود الطبيعة قبل وجودات الحوادث
اذ لا فرد هناك حتى يوجد نعم لنا ان نمنع ابا الدهر الامتداد كما هو راي جمهور المتكلمين فانهم يرون المعية
الدهرية على ما اخترعه الفلاسفة محققة من القعاقع فنقول ان الحوادث حادثة في الواقع لكن على
سبيل التعاقب كما في الزمان فالطبيعة بما انها في الافراد المتعاقبة حادثة في وعاء الدهر وبنفس وجودها
بالوجود الالهي قديمة في حاق الواقع لعدم خلو الواقع والدهر عن فرد منه فافهم وانا قرب المتبع على المقدمة
القائلة ان كل حادث زماني حادث دهري فان العدم الدهري لا يتحقق الا بارتفاع الوجود عن
الواقع واذ الحادث الزماني في الواقع فما ارتفع عن الواقع لعدم تجزيه قوله ان الحادث لم يكن ازليا
دهريا فهو متخلف عن الازلي كالواجب في الدهر قلنا لا نم ان الحادث الزماني لم يكن ازليا دهريا بل هو
ازلي في الدهر ويفترق من الازليات الاخر كالعقول والواجب من انه له عدم زماني وهي منزهة
عنه فان قلت ان الحدوث الزماني ينحل الى مفهومين الوجود بعد العدم وهو الحدوث وكونه في
الزمان والزمانية واذا كان في الواقع اي الدهر حادثا زمانيا كان بعد العدم في الدهر قلنا بل

ینتقل الی الوجود فی الواقع وبعدیته بعدم فی الزمان السابق فی الدهر لا الی الوجود بعد العدم فی
الواقع فان قلت فلم یکن حادثا فی الواقع بحث قلنا ان اردت انه لیس بحادث زمانی فی الدهر
فمسلم بطلان التالی ولا نم الملازمة فانه لما کان عند الخصم انه لا معنی للحدوث الا الزمانی فکیف
لا یکون حادثا زمانیا فی الواقع وان اردت لیس بحادث دهری فالملازمة مسلمة وبطلان التالی
ممنوع والسند ما مر وهذا اما وافقه من استحقه اکثر السابقین من المحققین فعلیک بالتامل فان
المقام لا یخلو عن دقة **قوله** ثانیا تطابقت الفلاسفة الخ قلنا تطابقهم غیر مسلم بل الفرق کما مرت
الاشارة الیه ان الکائن قد سبقه عدم وان کان زمانیا والمبدع متعال عنه واما وجودها فی
الدهر فهما سواسیان فیه قال ذلک المحقق منکر التطابق فی کتابه المشهور بالشمس البازغة ان الحکماء کانوا
یقولون بالمعیة الدهریة للواجب تعالی مع مخلوقاته فاعترض الامام الرازی بان هذه معیة بلا سابقیة
مقابلة للمعیة المذکورة فاجاب ذلک السید ارکان الحدوث الدهری بان هذا الاعتراض مبنی علی الغفلة
عن الحدوث والسبق الدهریین فقال ذلک المحقق ان مقابلة المعیة الدهریة الا معیة لا السبق
الدهری فان السبق الانفکاکی لا یتصور بدون امتداد زمانی حامل للسبق والتفصیل بان الامام الرازی
ان کان مزعومه ان تحقق شئ لا یمکن الا بان یتحقق معه مقابله ولو مع محل آخر فهذا بطلان صریح فان السبق
بالعلیة متحقق ولا یتحقق المعیة بالعلیة وان کان مزعومه ان تحقق مقابل لا یمکن بدون ان یعقل مقابله
فهذا حق وجوابه ما قال القائل بالحدوث الدهری ان کان له تحقق اما فی الواقع او متصور عند العقل
وان کان الحدوث الدهری من الممتنعات کما هو مزعوم ذلک المحقق ویوافقه العقل بان التقدم الانفکاکی
بدون مرور امتداد بین المتقدم والمتاخر غیر ممکن فالجواب ان مقابل المعیة الدهریة لا معیة وهو
اعم من السابقیة والمسبوقیة الدهریتین فان قلت ان السبق الدهری معقول فانه لو لم یعقل کیف
یبحث عنه قلنا لعله من امثال تعقل الماهیات المجردة والممتنع وتجویزه تجویز الماهیات المجردة والممتنع
ولیعلم انه ان قیل ان العالم عند الامام الرازی حادث بالمرة فقد سبقه العدم فی الواقع فان فرض
امتداد فیه کانیاب الاغوال فالسبق الدهری عنده متحقق نقول کون الامتداد فی الدهر کانیاب
الغول فعقعقة من القعاقع عند الامام الرازی بل عنده کلما یعدم فی الزمان یعدم فی حاق الواقع
والتعاقب الذی للحوادث بحسب الزمان تعاقب فی حاق الواقع والدهر والواقع والدهر لا یغری

عن توهم الامتداد فالواقع كانه ممتد في طرف منه عدم الحادث وفي طرف وجوده وهذا ظاهر جدا فان
الواقع ليس الا وجود الشيء في نفسه من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض واذا كانت الاشياء
متعاقبة في الوجود فهي في حد ذواتها من دون اعتبار المعتبر متعاقبة وانكار هذا مكابرة فاذا لوحظ
وجودات المتعاقبات في حدود انفسها تخيل امتداد كانه الواقع وآخر بان عنده ليس موجودا اصلا
وانما تخيل من تعاقب الموجودات امر ممتد فحسب وكما قدر تقريره هذا هو التحقيق فالمعية الدهرية معية سوى
بين القبلية والبعدية الدهرية بل المعية والقبلية والبعديات هي دهريات لا غير فمحصل اعتراضه
ان الحكيم معترف بالمعية الدهرية فلا بد من القول بالقبلية والبعدية الدهريتين ايضا ولم يذكر البعدية
في اللفظ لكنه مراد في اعتراضه فيلزم المدعى وليس مقصوده اثبات السبق الغير المتقدرة فانه قطعا
او ان مقصوده الزام قبلية غير متقدرة بحذاء معية غير متقدرة مع انها غير ممكن عنده فاعتراضه الزام
على الحكيم فكانه قال ان الخصم قائل بالمعية الغير المتقدرة مع ان مقابلها غير ممكن عنده فبانتفاء المقابل
لزم انتفاء المعية الغير المتقدرة ولذلك المحقق اقتفى الامام في المقدمة الاخيرة وانكر على القائل بالسبق
الدهري بان نسبة التطابق الى الخصم غير ظاهر لا يقال ان المعية مضائقة للسبق والمسبوقية فلا بد ان
يعقل لان مضايقتها لها غير مسلم هذا ولو سلم تطابق الفلاسفة فيكون الزاما لا تحقيقا وفيما فيه ثم ان
هذا الاعتذار انما يصح في الحوادث الموجودات على حيازها واما الحركة والزمان المتصلان فلا يجري
فيه الاعتذار لانها مقدار متصل واحد فان الاجزاء ليست موجودة فيها وما اشتهر انها موجودة بوجود
الكل فليس معناه الا ان الموجود هو المجموع المتصل الواحد وهو ذو حيثية يصح افراز الاجزاء منه
فلا يكون الاجزاء حوادث زمانية ولا الكل حادثا لكونه قديما عند الخصم فلا يكون حادثا فتامل **قوله**
الوجه الخامس الخ قد مر توجيهه بحيث يكون ردا على دليل الخصم وذلك ان تقول انه نقض على سؤال
الوجه الثالث والفرق بينهما ان الثالث نقض على اصل الدليل وهذا نقض لمقدمة منه تحريره انه قد
انجر الكلام في الدليل ان التسلسل فكانه قال المستدل ان التسلسل باطل قال سائل لم فقال بالتطبيق
والتضايف فانهما المعظمان في هذا الباب ولذلك تعرض الشارح بهما مع ان لهم ادلة فقال السائل
هما منتقضان بتسلسل المتعاقبات وبتسلسل المعلولات وانتم مجوزون بذينك التسلسلين ومن
زعم ان هذا الوجه معارضة فكانه اراد المعارضة في المقدمة والا فلا سبيل المعارضة اصل الدليل

فان المطلوب منه قدم العالم سط وليس في هذا الوجه اثبات حدوثه بالمرة بل انما ثبت به تناهي الحوادث
الموجودات المتعاقبة وآما لو كان بعض العوالم كالعقول والافلاك قديما فلا يبطل هذا الوجه فافهم
قوله يدل على بطلان التسلسل في الامور الموجودة آه اي الموجودة بوجودات متمايزة فان
التسلسل في الامور الاعتبارية غير بط فان قيل ان التسلسل في الواقع في الاعتباريات غير واقع
فانها تابعة لاعتبار العقل واذا لم يعتبر العقل انقطع قلنا قد بين الشارح للتجريد بطلان هذا القول
تحريره ان آ مثلا يلزمه ب فههنا آ و ب ولزوم ب لآ ولا خفاء في تغاير هذه الامور بحسب الواقع بقطع
النظر عن اعتبار معتبر ثم اللزوم لازم فلاصل اللزوم الذي بين آ و ب لزوم مع قطع النظر عن الاعتبار
وتزيدك ايضاحا ان هذا اللزوم لازم في الواقع قضية موجبة صادقة والايجاب يقتضي ثبوت المثبت
له في الواقع وهكذا والاعتذار بان الملزوم اعتبارين اعتباره رابطة بين الملزوم واللازم وبهذا
الاعتبار غير مستقل بالمفهومية فلا يصلح موضوعية لقضية واعتباره حقيقة مستقلة بالمفهومية وهي
تابعة لاعتبار العقل فينقطع بانقطاعه غير مجد لان الامر الغير المستقل لا يناله العقل مستقلا وصدق
القضية في الواقع لا يتوقف على نيل العقل الموضوع فان كل شيء لا يخلو عن احد النقيضين فذلك
اللزوم وان لم يعتبره العقل اما لازم او ليس بلازم والثاني بط فالاول حق وبهذا تبين ان ما اشتهر ان
المفهومات الحرفية ليست بكلية ولا جزئية فاسد فانه لا شك في ان المفهوم الحرفي اذا فرض تعقله
ولو بدون الاستقلال فلا يخلو من ان يصدق على الكثيرة او لا فتأمل فالوجه ما تقدم من ان تلك المفهومات
ليست وجوداتها الا بوجود ما ينتزع منه فالموجود ليس الا امرا واحدا وهو الملزوم وآخر هو اللازم
ثم اللازم اذا قيس الى نفسه تحقق فيه اللزوم وهكذا فيها ليس الا آ و ب ومفهوم اللازم وقد اشارة
اليه فقد تبين ان جريان التطبيق يستدعي وجودات متمايزة في نفسها فظهر ان ما وقع من الشارح
من اجراء التطبيق في الاجزاء المحمولة لو ارتقت الى حد اللاتناهي سهو ومن الخفاء لا يقال بعد تبيين
الشارح ان تلك البراهين جارية في عدم النهاية مطلقا سواء كان مرتبا او لا فما فائدة تقييده بالترتيب
لان اجراء البرهان في غير المرتب انما هو بعد ثبوت الترتيب فيه قوله لان حاصل برهان التضايف
الخ فان قلت نعم يظهر التفاوت في احد المتضايفين اذا اخذ من سبد معلول وقيس السوابق
بعضها مع بعض كما شرحه الش بما لا مزيد عليه لكن لنا ان نبين عدم التفاوت فان العلل السوابق

کلہا محتویۃ علی علیۃ ومعلولیۃ ولہا علیۃ فی سابق وکذا قلنا سلمنا لکن لا اخفاء فی ان التفاوت حاصل لما بیناہ فان کان قصد القائل المعارضۃ علی اثبات التفاوت فنقول ان التفاوت لیس بحاصل بما قلنا ان نقول ان التسلسل باطل فانہ ملزوم للنقیضین وجود التفاوت وعدمہ والملزوم للمحال محال وہو المدعی وان کان غیر ذلک فلا بد من التصویر اولا وعلینا النظر فی تصحیحہ وافسادہ ثانیا وکذا الجواب ان یورد علی التطبیق قولہ فیزید عدد السبوقیات آہ فنسبۃ علیۃ واذا ازداد فقد تحقق المعلولیۃ بلا علیۃ فلم یکن کما قبلہا نسبۃ علیۃ وکذا فیما فوقہا فالکل معلولیۃ بلا نسبۃ فانہ دفع الایراد بمنع استحالۃ التفاضل فی الغیر المتناہی من المتضائفات وما قال المستدل من وجوب التکافؤ ان اراد ان کل متضائف فلا بد لہ من مضائف آخر فمسلم لکن لا تم اللزوم فان کل معلولیۃ فلہ علیۃ وان اراد ان التساوی فی العدد فغیر مسلم وجوبہ وما برہن علیہ ویمکن ان یبین المطلوب ببرہان الوسط وقد مر وہہنا مواخذۃ تفصیلہا ان التساوی یطلق علی معنیین احدہما تطابق الحدین من الطرفین والثانی ذہاب الکمیتین الی حیث لا ینقطع فسلسلتا العلیۃ والمعلولیۃ اللتین فی ما فوق المعلول الاخیر متساویتان بالمعنی الاخیر واذا اخذ مع سلسلۃ المعلولیۃ معلولیۃ اخری فانہ تزید سلسلۃ المعلولیۃ بواحدۃ وہذہ الزیادۃ غیر مسلم بطلانہا فان الزیادۃ ایضا لہا معنیان احدہما تطابق الحدین من الطرفین وزیادۃ علی احدہما والثانی ذہاب الکمیتین فی جانب الی غیر النہایۃ وفی الجانب الاخیر التطابق مع زیادۃ وما لزم ہہنا الا ہو الزیادۃ علی المعنی الاخیر وہذا غیر ظاہر بطلانہ ومثل ہذا یتاتی برہان التطبیق وعلیہ عول فی ابطال التطبیق شارح حکمۃ العین وہذا مما لیشمہ عین الخفاء بما ادرینا فتامل وسینکشف لک انشاء اللہ تعالی فی مستقبل القول قولہ ولا یتوہم ان ہذا الدلیل انما یدل علی ابطال التسلسل من جانب واحد آہ فی القراباغیۃ اقول لا یخفی علیک ان التسلسل فی جانب المعلول انما ہو بمعنی لا تقف لا ان التسلسل واقع کما قالوا ان فی مقدورات اللہ تعالی وانقسامات الاجسام وفی الاعداد تسلسلا بمعنی لا تقف مع ان خروج الانقسام والمقدورات والاعداد الی الفعل محال وقد بینوا فی موضعہ الا انہ ارخاء العنان مع الخصم وذہاب الیہ انتہت عبارتہ والحکم انہ غیر وارد فانہ ان کان الشیء یجری الکلام فی تسلسل المعلولات الغیر المتناہیۃ المتعاقبۃ فایراد ہ واقع لکن توجیہ بانہ ارخاء العنان مع الخصم فان ارادبہ ان التسلسل فی المتعاقبات المستقبلۃ یجری فیہ الخصم

البرهان فهذا باطل وهو ظ وان اراد ان التسلسل ليس بمعنى لا تقف فهو ايضا كذلك فان التسلسل
فيها كتسلسل اجزاء الجسم وانقسام الجسم الى ما لا نهاية له الا ان الخصم وقد سلم هو انه بمعنى لا تقف جائز اقول فيه
حمل على ان الشارح نفسه في آخر المبحث ينفي جريان البرهان في التسلسل بمعنى لا تقف فلا يتأتى من الشارح
ههنا اجراء البرهان في هذه التسلسل قال الشيخ في فصل معقود باللاتناهي اي في ابطاله من المقالة الثانية
من طبيعيات النجاة ان التسلسل في المتعاقبات بمعنى لا تقف لا بالفعل وجملة الامر ان المتكلم والخصم
متفقان على عدم جريان البرهان في المستقبل فانه بمعنى لا تقف ووافقهما الشارح وسيجيء زيادة في مستقبل
القول انشاء الله تعالى وان كان الشارح يجري البرهان في التسلسل في المعلولات مع قطع النظر عن
الاجتماع واللااجتماع وان كان مصداقه الاجتماع فكان مقصوده ان التسلسل في المعلول ان وقع
فلا يتحقق جريان البرهان بمعنى ان جهة المعلولية ليست آبية عنه وان كان جهة اخرى كعدم
وقوع التسلسل في المتعاقبات في الحقيقة فانه بمعنى لا تقف مانعة من الجريان او كان مقصوده
في التسلسل في المعلول المجتمع الآحاد فلا شبهة في عدم ورود كلامه فانه لا دخل لعدم التوقف فان
حاصل الكلام قياس استثنائي وضع فيه رفع الثاني في ان التسلسل ان وقع في المعلول فلا بد من
التطبيق لم يرد قوله الخ الخصم مبني على الفحص بان الخصم قائل بوقوع التسلسل في المعلول بهذا الوجه وهذا
وان جوز لكن وقوعه لم يعلم نعم بالوقوع قائل لكن في غير المرتب كالنفوس وكالملائكة واذا قد عرفت
ان كلام الشارح على هذا التقدير صحيح بلا شبهة فليحمل عليه فان الحمل على المتعاقبات قد عرفت حاله فان قلت
قوله كما في ما نحن فيه آب عنه ولم يكن ما نحن فيه الا التسلسل في المتعاقبات وايضا لا معنى لقوله في ما نحن فيه فما نحن فيه ليس
الا التسلسل من جانب العلة فان دليل الخصم ما دل الا على التسلسل من جانب العلة قلنا مراده فيما نحن فيه ان ابطال التسلسل مطلقا
والبراهين جارية في الكل ولا يضره عدم التناهي في الجانبين والحق ان هذا كله جدل بل الشارح
يجري البرهان في المتعاقبات الماضية والمستقبلة جميعا والتعاقب الزماني غير مانع سواء كان
التسلسل في المعلولات او في العلل واعترض عليه القراباغي بان تسلسل المعلولات الاستقبالية
تسلسل بمعنى لا تقف وهو ليس تسلسلا واقعا بل هو متناه حقيقة غاية الامر ليس تناهيها الى حد
معين بل متناه مطلق بان يوجد قدر من التناهي يمكن زيادة متناهية وبعد الزيادة ايضا
متناه فلا معنى اذن بجريان البراهين في المعلولات الاستقبالية واجاب بان الشارح ارخى العنان

على مزعوم الخصم وهو الفلسفي وتحقيقه ان الفلاسفة يقولون بوجود المتعاقبات في الدهر والواقع دفعة
دهرية ففي الواقع بلا اعتبار المعتبر متحققة على سبيل الاجتماع وكذا الزمان والزمانيات ايضا متحققة
في ان منتها فالث يقول هذا التسلسل باطل فانه يلزم حينئذ ان يزيد احد المتضايفين على الآخر من غير
اعتبار المعتبر وكذا في الزمان فيلزم تناهي السلسلة المتعاقبة من الجانبين لكن في الماضي تناه كمي
وفي الاستقباليات يمكن ان يكون تناهيا لا تقفيا واما نحن معشر المتكلمين فلا نقول بوجود المتعاقبات
في الدهر مجتمعة بل على التعاقب فالمعلولات الاستقبالية متناهية في الواقع مع عدم الوقوف الى حد
فالاستقباليات لا تقفية في حاق الواقع فصح قول القرباغي ان الشارح العنان على مزعوم الخصم
فاجرى البرهان في الاستقباليات كانها في زعمه غير متناه في الواقع فابطل هذا المزعوم فان قلت
قد بان لك ان اللاتقفيات متناه حقيقة في الواقع فلا يجري فيه البرهان وان نعجبه البرهان
لا يتخلف عنها وما يقال في ذيل قول الشارح واما اذا كان من الجانبين كما فيما نحن فيه اه بان لا يقطع
التسلسل لا في جانب الماضي ولا في جانب المستقبل كالامور المتعاقبة ويكفي في تحقق العلة مكان
المعلول فلا يضره عدم وقوع التسلسل من جانب المعلول فاندفع ما قيل لا يخفى انه يدل على ان مطلق
ان التسلسل الماخوذ من الجانبين هو الشامل اللاتقفي فانه مفسر بعدم الانقطاع فصار الحاصل
ان التسلسل اللاتقفي ربما يتوهم ان البراهين لا تنفيه والحق انها تنفيه وهذا كما ترى فان الشارح نفسه
سيعترف بان التسلسل اللاتقفية لا يحيله البرهان فان الاستقباليات متناهية لم يبلغ عدم التناهي
بالفعل فلم يلزم زيادة احد المتضايفين على الآخر ولا زيادة الكل على الجزء وان اراد غير هذا المعنى
فلا بد من البيان حتى ننظر ثم نتكلم عليه وههنا بحثان الاول ان الامور الغير المتناهية المتعاقبة الماضية
قد سلم نهوض البرهان فيها ولا فرق في المستقبلة فان فيها علة ومعلولا لا اسلة نهاية في نفس الامر
كما ان الماضية غائبة عن الحال والاستقبال كذلك المستقبلة غائبة عن الحال والماضي وكما ان
الماضي في وقته كذلك المستقبل بلا فرق وتفرقتهم بان الاول واقع والثاني غير واقع لا يرجع الى
طائل وسيجيء تفصيله والثاني في ابداء المفسرة على الاول فان جريان البرهان في الاستقباليات
يوجب تناهيا بحث فان المسلمين قاطبة اجمعوا على ابدية العالم كالجنة والنار وسكانهما وتغذياتهم
كالمآكل والمشارب فلا بد من الزمان الابدي كما يشهد به بحث الزمان ولا خفاء في ترتب اجزاء الزمان

٥ه بل يجوز التناهي ١٢
٦ه [illegible] ١٢
٧ه [illegible] ١٢

وایضا وان قطع النظر عن الزمان فلا شبهة فی ان الحوادث المتعاقبة لا الی النهایة فی الاستقبال
وهو مراح اهل الجنة شیئا فشیئا مترتبة بحسب الحدوث وان جوزت شانعًا لسایر المتکلمین
جریان البرهان فی المرتبات مطلقا سواء کان متعاقبا او مجتمعا فلو صح جریان البرهان فی المتعاقب
لاذّی الی تناهی الابد وهذا مما یضر الخصم یضر المسلمین ایضا وهذان الاعتراضان فی غایة السقوط
لانک قد عرفت ان المتعاقبات الاستقبالیة لا تحققیة فی نفس الامر عند المتکلمین ولیست
الاستقبالیات موجودة فی الواقع فی ازمنتها بان یکون کل واقعا فی ازمنتها المتخصصة او موجودة
فی الواقع بل الاستقبالیات مع ازمنتها المتوهمة معدومة فی الواقع انما یوجد فیه ما یوجد فیها
شیئا فشیئا وکل ما یدخل فی الوجود فهو قدر متناه فاثبات تناهیها عین مدعانا فاندفع الایراد
الاول وآلابد متناه لکن مع عدم الوقوف الی حد لا یتجاوز عنه وکذا اللذات الجنانیة فتناهی
الاستقبالیات علی هذا الوجه لا یلزم وقوف الابد الی حد بل الابد غیر واقف الی حد لا یتجاوز عنه
وهذا عین مدعی المسلمین فکیف یضر نعم لو کان التناهی الی حد لا یمکن التجاوز عنه وهو التناهی
الکلی یضر لکن نتیجة البرهان لیس الا مطلق التناهی فیجوز ان یکون غیر واقف الی حد بل هو المتحقق
الواقع وهذا تحقیق للایمان والاذعان فافهم فانه لحق غریب **قوله** وذلک لانا اذا اخذنا الخ اعلم
ان فی مسألة عدم التناهی عدة اختلافات بین الملیین وخصومهم الاول ان التسلسل فی المتعاقبات
من جانب الماضی مستحیل عند اهل الملة وعند خصومهم واقع ویتفرع علی هذا الخلاف ان البراهین ناهضة
فیها عند اهل الملة خلافا لخصومهم الثانی ان التسلسل فی المعلول مستحیل ایضا عند اهل الملة والخصوم
جوزوه الثالث ان التسلسل فی غیر المرتبات ایضا باطل عند الملیین خلافا لخصومهم ثم عند البعض ان البراهین
ناهضة فی غیر المرتبات ولا یضره عدم الترتیب وعند البعض ان عدم الترتیب لا یقبل النهوض ولکن لا یبطل
التسلسل فیها الا بعد اثبات الترتیب فیها واما التسلسل فی الاستقبال فهو جایز عند کلا الفریقین
ولما کانوا یقولون ان التسلسل فی الاستقبال لیس بحسب التحقق بل التسلسل بمعنی آخر وهو عدم
الوقوف لزم منه ان الخصم یفصل بین تسلسل وتسلسل صحة وفسادا والملیون انکروا کل تسلسل کما فی
(یعنی بین هذا الفرق)
حدوث العالم واشار المحقق یرید ان یرد علی الخصم بان تفصیله فی غیر موقع فان البراهین غیر فارقة ومن
ههنا اخذوا ان تفرقة بین التسلسل فی المعلول وغیره تحکم والتحقیق فی هذا المقام ان قول الفلاسفة ان التسلسل

۹۷ مبحث

فی الاستقبال لیس تسلسلا بحسب الحقیقة انما هو التسلسل بمعنی لا تقف عند حد وهذا لیس تسلسلا بحسب
الحقیقة تموییه محض وتغلیظ صرف اولیس الزمان مع الزمانیات المتخصصة باوقاتها موجودة فی الدهر
وحاق الواقع فالزمان مع ما فیه من الزمانیات المتخصصة باوقاتها من الازل الی الابد قد خرجت من
القوة الی الفعل والاعدام الزمانیة للحوادث الزمانیة والزائلات الزمانیة لیست اعداما حقیقة بل
غیبوبات بعضها عن ازمنة کغیبوبات المکانیات بعضها عن امکنة فلا یصح اللاتقفیة عندهم اصلا
حقیقة فی المتعاقبات والاستقبالیات فالاتناهی لیس الا کمیا فمنعهم جریان البراهین فی المتعاقبات
مطلقا لا یصح اصلا فیلزم علیهم وجود مضائقة بلا استضائقة فی نفس الامر وحاق الواقع وکذا التساوی
الکل والجزء او التناهی فی الواقع واما المتکلمون فالمتعاقبات الماضیة قد خرجت من القوة الی الفعل
فی الواقع ولو علی التعاقب فهی غیر متناه کمی فیجری فیها البرهان واما الاستقبالیات فلم تخرج جمیعها
من القوة الی الفعل وانما یخرج شخص متناه منها علی سبیل التعاقب وکل قدر یخرج الی الفعل متناه
ابدا فالاستقبالیات متناه ولا تقفی فلا یجری فیه البرهان فصح تفصیل الشرح بلا مریة **قوله** لانا اذا اخذنا
الخ ولا یبعد ان یشک احد بان هذا الاخذ غیر مطابق للواقع فان کل معلول فهو علة فلیس ههنا شیء
هو معلول محض فکذلک الحال فی التنازل وضعفه ظاهر لان التسلسل لو فرض من الجانبین فلاشک
فی ان للمعلول معلولیة ولا شک فی ان یتضائف تلک المعلولیة وهو العلیة لا یوجد فی ذلک المعلول
بل فیما قبله فههنا سلسلتان سلسلة معلولیات وسلسلة علیات ولا علاقة لعلیته توجد فی ذلک المعلول
المفروض بالقیاس الی معلول آخر تحته فی تینک السلسلتین فان تلک المعلولیة لها علیة فی سابق المعلولیة
ذلک السابق علیه سابقة وهکذا فلا علاقة للعلیة فیه فهی کسایر اوصاف ذلک المعلول فصارت تلک
المعلولیة معلولیة محضة والمعلول معلولا محضا بالنظر الی تلک السلسلة بخلاف الاوساط فصح قوله
کالمعلول الاخیر وصح ان هذا الاخذ لیس اختراعیا وهکذا الحال فی التنازل ولا حاجة الی ما قیل معنی قوله
کالمعلول الاخیر فیما اذا کانت السلسلة منقطعة فی جانب المعلول والتسلسل باعتبار وجود المسبوقیة
فی ذلک الواحد بدون السابقیة ای بدون اعتبارها بالنسبة الی ما تحته **قوله** فان کان تجویزهم الخ
یرید ان یبین فساد قول الخصم بان التسلسل فی المتعاقبات واقع البراهین غیر جاریة ولا یخفی علیک
ان هذا الکلام علی الخصم ساقط لان معنی قولهم ان التطبیق غیر جار ان التطبیق الذی تفید تساوی الکل

للجزئیہ او التناہی للسلسلتین لا یجری فی المتعاقبات واما جریان تطبیق ای تطبیق فرض فلا دخل
له فی المقام فان التطبیق قد یکون وقوعه بان لا تقف الی حد بل یذہب الی ما لا نہایۃ له کالتطبیق
علی وجه التفصیل مثلا فرض اب غیر متناہ وجح ولک والاول اکثر من الثانی وفرض فیہما اجزاء ففی
اب اه ه ذ ز ح وہکذا وفی الثانی ح ط ی وطی ری کت الی غیر النہایۃ وطبق ح ط علی اه الیوم وطی
علی ه ز بعد انقضاء الیوم وہکذا ولا شک فی ان کل یوم فرض لم یتساویا ولم یتناہیا ففی الیوم یتقل الزیادۃ
ہی اه عن خط ح ی الی ه ز وہکذا فلا یلزم خلف وہذا التطبیق لا یقع الا فی زمان غیر متناہ وقد یکون وقوعه
بان یتحقق بالفعل فی زمان متناہ بان یفرض انطباق المبدء علی المبدء وانطباق الثانی علی الثانی
وہکذا یقع بالفعل ولا یخفی ان مثل ہذا التطبیق مستلزم فی عدیم النہایۃ للفساد فان الزیادۃ لما
کانت فی المبدء وانتقلت منه وما غابت فی الاوساط لانہا منتظمۃ فلا بد من ان یقع فی جانب
اللاتناہی وبعث ومن ہہنا تبین ان تساوی الکل للجزء بطل بلا شبہۃ ولنفرض ان خط ح ز حرک
فی زمان متناہ بحیث ینطبق ح ج علی ا فالقدر الذی کان انتقص تبرح ا و ہو اه این ہو وہل
المتساوی معقول وان منع شارح حکمۃ العین علی بطلان التساوی کما مرّ انفا فاسد صریحا واما
التطبیق الاول فلا یستلزم تساوی الکل للجزء ولا الانتہاء فان الزیادۃ فی الاوساط فینتقل من
محل الی محل ولا یستقر الی الطرف لیلزم المحذور وہذا ہو الذی دعا الخصم علی تجویز التسلسل فی المتعاقبات
وانما قلنا ان التطبیق بہذا النحو واقع فی المتعاقبات ولا یمکن وقوع القسم الثانی لان المتعاقبات
غیر موجودۃ معا فان اجری التطبیق فی وجوداتہا الذہنیۃ فہی لیست بغیر متناہیۃ فان تعقل الامور
الغیر المتناہی بان یوجد غیر المتناہی بطل ولو فرضنا صحتہ فلا یضر وقوع الزمان الغیر المتناہی من الازل
والمقصود ابطاله وان اجری فی وجوداتہا الخارجیۃ فوجود کل واحد من احاد السلسلۃ لیس الا فی وقت
وجد فیه ذلک الواحد لیس فیما قبله ولا فیما بعده فلا تطبیق الا فی زمان وجوده وہکذا واحد اخر واذ ہی
وجوداتہا غیر متناہیۃ فالتطبیق فی کل الاحاد لکل من السلسلتین الزائدۃ والناقصۃ لا یمکن الا فی
زمان غیر متناہ فلا یظہر التساوی ولا الزیادۃ من الطرف الآخر فقد بان ان تجویزہم التسلسل فی
المتعاقبات لانه واقع ببرہان لاح لہم وان حکمہم بعدم جریان الدلائل لعدم التخلف وہکذا برہان
التضائف فان المستحیل الزیادۃ فی زمان متناہ والسر فیه ان السلسلتین لو ارتقتا متطابقتین الی

مالا نهاية له شيئا فشيئا لا دفعة اي في زمان متناه اوآن لا يستلزم التساوي فلا يظهر اختلاف تقابل في هذا الكلام فانه من دقيق المرام ويرجع اليه حاصل قول بعض الكملة المتاخرين من ان التطبيق وان كان فعل العقل ويكون في الذهن لكن قد يكون بحسب حال الواقع وقد لا يكون كذلك ففي الاول يكفي التطبيق بين احاد كل من السلسلتين مع آخر تطبيقا اجماليا باللحاظ الاجمالي لان مصداق هذا الحكم متحقق في الواقع بلا تعمل واختراع واما اذا لم يكن احاد السلسلة موجودة معا فلا يكفي التطبيق بين كل من السلسلتين مع احاد الآخر باللحاظ الاجمالي بل لا بد من لحاظات تفصيلية وتطبيقات تفصيلية ولا يتم ما جرى من تلك التفاصيل وان لم يكن يرجع الى ما مر ففيه ما فيه فان المتعاقبات لما قرر الشيخ لها نحو من الوجود وجودا واقعيا ومصاديق تلك المتعاقبات متحققة في ازمنتها فما المانع من جريان التطبيق وفي القرابغية ان الشيء لما لم يكن احاده مجتمعة فلا يعرض العدد الغير المتناهي لذلك الشيء ولا يتحقق ذلك الشيء حتى ينتزع منه العدد الغير المتناهية فيمتنع تحقق العدد الذي يساوي كله جزءه على تقدير التعاقب الى ههنا كلامه وفيه ان للشارح المحقق ان يقول ان عروض العدد في مجموع الزمان او في الدهر كما يجي وينتزع منه العدد الغير المتناهي بحسب الواقع في مجموع الزمان اليس يعني الحكم بعدم التناهي للزمان ويلزم منه ان لا يتصف المعدود المتناهي المتعاقب الاجزاء بالعشرية والاربعية على ان الالزام لا يخرج عن الخصم فانه قائل بعدم التناهي للحركات والزمان فان الزمان موجودة بلا شبهة وهو كم قابل للقسمة والقسمة الى اجزاء متساوية ان انتهت فهو متناه والا فهو غير متناه ولا جزء له بالفعل ولعل كلامه وجه اليس بظاهر من العبارة فان لكل شيء ظهرا وبطنا هذا وليعلم ان ههنا عدة ابحاث يليق بان يتعرض لها الاول ما قاله من اتفق اثر المحققين السابقين فاسمى من الرؤسا اللاحقين وهو ان التطبيق المستعمل يراد به ما عهد في العلوم التعليمية والفنون الرياضية هو تطابق احد المقدارين على الآخر فيكون الدليل مختصا بابطال التسلسل في الاجسام ولواحقها ولا يجري في اثبات المبدأ الاول لانه هناك لا بد من ابطال تسلسل العلل مطلقا مجردات كانت او ماديات فعلى هذا ما بنو عليه المتاخرون من اجرائه في كل شيء غير متناه لا يصح ثم قال وكلام الشيخ الرئيس ايضا ناطق به في هذا التخصيص كلامه وفيه انه ان اراد ان الاصطلاح وقع على هذا في التطبيق فبعد التسليم لا يضرنا ولا ينفعه فان لنا ان نقول نريد معنى

آخر و تحریر الکلام الی الآخر و ان اراد ان التطبیق فی برهان ابطال التسلسل لا یمکن تصحیحه الا بان
یراد ذلک فلا نم ذلک فان لنا ان نتوهم بعد ان یفرض زیادة احد السلسلتین علی الآخر غیر متناهیین
مقابلة اول احدیهما لاول الاخری وکذا الثوانی والثوالث و تحکم حکما اجمالیا کما فی المقادیر بعینها
والحاصل ان ایقاع التعادل معقول کالمحاذات فی الاجسام واذا وقع التعادل فان ظهرت الزیادة
التی کانت فی الاول فی الآخر ظهر تناهیهما والا تعادل الجزء الکل کما هو المذکور فی الشرح بلا مزید
علیه والشیخ فی طبیعیات النجاة قال بعد ما بین برهان التطبیق ان هذا الخلف لازم ان اجتمعت الاحاد
وترتبت اما ان کان غیر مجتمعة او مجتمعة لکن لا یکون مرتبة فلا برهان علی امتناعه بل ربما یوجد برهان
علی وجوده کالزمان والحرکة وضرب من الملائکة والشیاطین بلا نهایة فی العدد لان ما لا ترتب
احاده فلن یتحمل التطبیق واما عدیم الاجتماع ففیه التطبیق ابعد ثم بین مفصلا و هذا دلیل علی انه
ما خص البرهان بالتطبیق المختص بالمقدار و زعم ان المانع من الجریان هو عدم الاجتماع والترتیب
بلا عدم المقداریة هذا لکن الشیخ قال فی الشفاء واما الکلام فی الامور الغیر الطبیعیة فلا کلام لنا فیها
والبراهین لا یتناوله وقد ذکر برهان التطبیق ههنا فالحکم بعدم الجریان یتناوله ایضا هذا واشار الی ما قال
من عنده علم الکتاب کتاب الحکمة والصواب وهو هذا: التسلسل التطبیقی فلا یقال بحدوده ولا التعویل
علی برهانه لان فیه تدلیسا سغالطیا فاللامتناهیات فی جهة واحدة ربما یتطرق الیها الزیادة من
الجهة الاخری التی هی جهة التناهی فلیس بتصحیح تحریک اللامتناهی بکلیته من جهة اللاتناهی واخراجه
بتمامه عن درجة و مرتبة و عن الدرجات التی للاحاد بالاسر فی تلک فاذا طبق طرف احدی السلسلتین
الغیر المتناهیتین المختلفتین بالزیادة والنقصان فی جهة التناهی علی طرف السلسلة الاخری تطبیقا
وهمیا و فرضیا انتقلت الزیادة من الطرف و درجة الی حیز الوسط و مرتبة ولا یزال ینتقل و یتردد
فی الاوساط ما دام الوهم مقیما للتطبیق ولا یکاد ینتهی الی حد معینة و درجة بعینها ابدا ولا یبلغ
اقصی الحدود وآخر الدرجات فاذا انقطع عمل الوهم والتطبیق تقف التفاوت والمفاضلة علی
ذلک الحد وبالجملة لا مصیر للمفاوتة الی جهة واللانهایة ابها بل لها نهایة ابدا فی جهة التناهی اما فی
حد الطرف واما فی شیء من الحدود والاوساط هذا کلامه ولا شبهة فی صحته فی غیر المرتبات و فی غیر
المجتمعات وقد مر واما المرتبات ففی صحة هذا الکلام خفاء فان الحکم الجلی لا یمنعه مانع فان لنا ان نحکم

حكما اجماليا مطابقا للواقع ان كل اول احدى هاتين السلسلتين مطابق لاول اخرى منهما وكذا التوضيح في المقدار فلنفرض مقدارين وهما آ الى ب غير متناه وح الى ك ولنفرض ان الثاني اصغر ولنفرض ان فيهما اجزاء بالفعل ففي الاول آه وه ز و ز ر وهكذا وفي الثاني ح ح ح ح ط و ط ى وهكذا ولا شبهة في ان تحريك محرك وليكن الواجب تعالى ح ح و ح ط و ط ي دفعة اي في ساعة الى آه ممكن ففي ساعة محرك ح ح يحرك فيها ح ط وكذلك ان تقول ان المعترض قد بنى كلامه على ان تحريك غير المتناهي واخراجه عن حيزه بالكلية محال فحينئذ يقول لا يمكن التطبيق الا باخراج الغير المتناهي الناقص عن حيزه حتى ينطبق المبدء على المبدء والاوساط على الاوساط وهذا محال فلا مجال لهذا الجواب والاولى ان يقال ليس المراد بالتطبيق ايقاع المحاذاة حتى يستلزم الخروج عن الحيز بل المراد تعيين المراتب في سلسلة بازاء مراتب السلسلة الاخرى بان يحكم العقل بمعونة الوهم ان فيها اول كما ان في الاخرى اول وفيها ثان كما ان في الاخرى ثان وهكذا يحكم اجمالا بان مراتب الناقصة بازاء مراتب الزائدة فان ذهب المراتب فيهما الى اللاتناهي فالتساوي والا ينفذ مراتب الناقصة وتبقى شي من مراتب الزائدة فيلزم التناهي وهذا النحو لا يستلزم خروج احديهما من حيزها الى حيز اخرى حتى يلزم التحريك فاندفع الاعتراض وتم البرهان ولئن سلم ان انتقال الثاني من محل الاول مع فانا ان نبين المطلوب على محاذاة ما قالوا في ابطال الخلاء وغيره بما تلخيصه ان التسلسل ان كان واقعا لتحقق هذه الشرطية وهي انه اذا انطبق الكل على الكل في زمان متناه يلزم تساوي الكل على الجزء او تناهي الغير المتناهي وان شئت قلت المفاوتة في جهة عدم التناهي فان قلت ح ان المقدم محال وهو التطبيق دفعة فيجوز ان تستلزم مثله وهو التساوي او التفاوت في جهة عدم التناهي قلنا لا دخل للتطبيق في لزوم الاستحالة فانه لو فرض التطبيق في المتناهيين لا يستصحب محذورا فلا بد من ان يكون مناط الاستحالة هو عدم التناهي فان قلت ان للمجموع مدخلا في استلزام المحذور قلنا ان اردت المجموع من حيث انه مشتمل على شيء مستلزم للفساد فلا ينفعك فان اشتمال المجموع ليس الا على شيئين عدم التناهي والتطبيق والثاني غير مستلزم فالاول مستلزم فهو باطل بحث وان اردت ان المجموع بما هو مجموع مستلزم فنقول ان المجموع من تلك الحيثية لا يكون مستلزما للفساد الا اذا كان بين الاجزاء تناف وان شئت قلت ان المجموع لا يكون محالا الا اذا كان متضمنا لتنافي الاجزاء واما اذا لم يكن بين الاجزاء منافاة فلا شبهة في انه لا دخل

الاجتماع فی الفساد وفیہ نظر فان لاحد ان یقول ان التطبیق مفہوم واحد واقع علی المتناہی ووقوعہ
علی غیر المتناہی فرضا کما ان الحدوث الدہری او الزمانی واقع علی الواجب تعالی فرضا ووقوعہ علی
الممکن ووقوع التطبیق علی غیر المتناہی یجوز ان یکون محالا محالا یقتضیہ طبیعۃ عدم التناہی لانہا
اقتضت عدم التطبیق کالحدوث ووقوعہ علی الحادث ممکن وعلی الواجب مستحیل لاقتضاء القدم فلو فرض
ان حدوثہ مستوجب لمحذور فلا محذور کذا ہہنا لانہ لا دخل علی مقدمات اوردہا المستدل فیکون سالما عن المنع
ولا یصلح ہذا الکلام غیر المنع لان ذلک التزام ان المجموع متضمن للتنافی لان عدم التناہی مقتض لعدم التطبیق
فالتطبیق مناف لذلک لعدم الغرض لمنافاتہ لملازمہ وہذا غایۃ تقریر الکلام ولکن بعد فیہ خفاء فان
طبیعۃ غیر المتناہی لو نظر الیہا مع قطع النظر الی لزوم التساوی والمفاوتۃ لا یابی التطبیق ویحکم بہ
العقول الصافیۃ بانوہم بغیر شائبۃ الخفاء وللمجادل للمنع دائرۃ وسیعۃ وقطرہا طویل ومیول الطبع
فیہ سریعۃ ولوجود ذلک شرع الجواب ان والجواب عنہ ان الشرطیۃ القائلۃ ان المتفاوتین فی جہۃ
وغیر متفاوتین فی اخری ان حرک احدہما ینقلب الی عدم التفاوت او التفاوت فی جہۃ عدمہ کاذبۃ
بداہۃ فان قلت مثل ہذا الکلام ناہض فی عدیم الاجتماع قلنا ان اردت بالشرطیۃ فی عدیم الاجتماع
انہ ان حرک فی زمان متناہ لکان کذا وکذا نمنع کذبہا فان ہذا مثل ان یقال ان الجسم العدیم الانتقال
لو تمکن فی ہذہ الدار ینقلب الی الوجود وان اردت انہ ان حرک فی زمان غیر متناہ لکان کذا وکذا
فاستلزام المقدم التالی مم وہذا غایۃ ما یمکن ان یتیسر فی ہذا المقام والثالث ما مر ولا جناح ان نزدک
ایضاحا فنقول ہہنا مقامان الاول الالزام علی الخصم بمعنی ان تفرقتہ نہوض البرہان فی المجتمع الاحاد
وعدمہ فی عدیم الاجتماع بط وبعد ذلک تفرقتہ الملزوم بان الماضی حامل للنہوض والمستقبل غیر حامل
ہذا باطل فان الزمان والحرکۃ امران واحدان من الازل الی الابد لا اجزاء لہما بالفعل لا فی الماضی
ولا فی المستقبل فان قالوا ان المستقبلۃ ما خرجت من القوۃ الی الفعل بجمیعہا وما خرج منہا الی
الفعل فہو متناہ وہکذا کل ما یخرج ولذا حکموا بان التسلسل فیہا لا ینقضی بخلاف الماضی قلنا ہذا تحکم بحت
فان الامر المتصل ولو کان غیر مجتمع الاجزاء فکما لا خرج او اخرہا خرج اوائلہا الی الفعل مع انہ ان قیس
الی الحال فکلاہما متساویا القدمین فی ذلک وان قیس الی الماضی فہذا باطل ان المستقبل معدوم فیہ
لکن لقائل ان یقول ان المستقبل بالقیاس الی الماضی معدوم کما ان الماضی بالقیاس الی المستقبل

معدوم فالحکم بان الماضی خارج الی الفعلیۃ دون المستقبل تدلیس صریح وان قالوا ان الماضی تحقق
بل انقضی والمستقبل متوقع والمتوقع معدوم بداہۃ قلنا ان ارادوا بالتوقع بالنسبۃ الی الحال فہذا
لا یستلزم المعدومیۃ مطلقا واما بالنسبۃ الی الطرف الذی وجدا فیہ فہما سواسیان والمقام الثانی تحقیق
معنی البرہان فی الحقیقۃ ناہض فی الماضی دون المستقبل فنقول بمثل ما مر فان قالوا ان الحرکات
والازمنۃ لیست بامور واحدۃ بل امور متمایزۃ قلنا لو قطعنا النظر عن اتصال الزمان والحرکات
تجد التفرقۃ بین الاتصال وعدمہ فی ہذا الحکم فان العقل ان جوز نہوض البرہان فی امور متمایزۃ
منقضیۃ لاخری ان یجوز فی امور متمایزۃ مستقبلۃ بالبیان الذی مر وآذ قد تقرر ہذا فنقول ام
ابدیۃ العالم والمسلمون کلہم قائلون بہا فان اہل النار معذبون واہل الجنۃ یحصلون اللذات الی الابد
فہذا الاجزاء کما اضر الخصم ضرہم ایضا فلا بد من امور الاول ابداء التفرقۃ وحالہا قد عرفت والثانی
ان اصل البرہان بطل وہذا کما تری والثالث الزام ان الجریان فی المنقضی بطل وہو الاحق بالقبول
ولعلک تقول ابداء التفرقۃ بان الماضی قد خرج من القوۃ الی الفعل فی الواقع والمستقبل
لم یخرج الی الفعل فی الواقع بل لا تقضی فیہ فاحاد الامور الماضیۃ قد اتصفت بالاولیۃ والثانویۃ
فی الواقع فیجری التطبیق بان یحکم العقل اجمالا بان فی السلسلۃ الزائدۃ اول وفی الناقصۃ ایضا
اول وفی الاولی الثانی وفی الثانیۃ الثانی وفی الاولی الثالث وفی الثانیۃ الثالث وہکذا وہذا
الحکم الاجمالی من العقل مطابق للواقع وہو المراد بالتطبیق سواء کان لفظ التطبیق فیہ حقیقۃ او مجازا
بحسب اللغۃ فنقول ان کانت مراتب الناقصۃ مثل مراتب الزائدۃ یلزم التساوی والا ینقطع
مراتب الناقصۃ ویبقی مراتب الزائدۃ یلزم التناہی واما الامور الاستقبالیۃ لما لم یخرج من القوۃ
الی الفعل الا متناہیا فلا یتصف احادہا بالوقوع فی المراتب الا فی المتناہی فلا یلزم الخلف والجواب
عنہ انہ ہب ان الامور الماضیۃ قد خرجت من القوۃ الی الفعل لکن علی التعاقب فای قدر خرج
فہو متناہ فلیس ہناک وقوع احادہا فی المراتب الا الاحاد المتناہیۃ فکیف یجری البرہان واما جمیعہا
فہو مجموع امور موجودۃ ومعدومۃ فلا یتصف احادہا بالوقوع فی المراتب اصلا فالحکم بالتطبیق غیر
مطابق للواقع وان تشبثت بحدیث الدہر فہو کلام آخر یجری فیہ البرہان فی الماضی والمستقبل
فیبطل قول الفلاسفۃ فی الدہر وہہنا الکلام علی تقدیر عدمہ واذا لم یکن اجتماع دہری للامور

الماضیۃ فکل ما خرج الی الفعل تشاہ قبلہ تشاہ آخر وہکذا فلا وجہ لجریان التطبیق فیہ فتامل فانہ دقیق غریب
والرابع ما اوردہ بعض الفضلاء من ان جریان التطبیق لابد لہ من ترتیب ما وہہنا الترتیب فی المتعاقبات
غیر معقول فان الترتیب لیس الا التقدم والتاخر وہذان لا یعرضان فی الخارج فان المقدم
معدوم وقت وجود المتاخر فلا یصح من ان یتصف المقدم بالتقدم فی الخارج فی وقت بدون ان
یتصف المتاخر بالتاخر فیہ وہذا باطل فان التقدم والتاخر متضائفان وتحقق المتضائفین بتخلف
احدہما عن الآخر باطل واما ان یتصفا معا بوصفیہما فہذا ایضا باطل لان المعدوم کیف یتصف بصفۃ
ثبوتیۃ فلا بد من ان یتصفا بوصفیہما فی الذہن فان اراد واجراء البرہان فی غیر المجتمع فی الخارج
فغیر صحیح لانہ لا ترتیب فیہ وان ارادوہ بحسب الذہن فالذہن لا یقدر علی استحضار غیر متناہیۃ ہذا وہذا
تعلیم منہ ان تحقق حادث بعد لا یمکن الا بتحقق ذلک المعد فی الذہن والجواب بوجہین الاول ان
التقدم والتاخر وان کانا امرین اعتباریین لکن لیس عروضہما بشیء مما یتوقف علی وجود المعروض
فی الذہن کموضوعات القضایا المنطقیۃ بل ہما کالوجود فیکفی ان یکون المعروض بحیثیۃ لو تصور و
متصور یحکم علیہ بانہ مقدم فاتصاف شیء بالتقدم فی الذہن بہذا المعنی فان البداہۃ شاہدۃ بان زیدا
مقدم فی الحس لا یتوقف علی وجودہ فی ذہن وکیف یتوقف ولا یوجد فی الذہن ما ہو موجود فی
الخارج متشخصا فیتغائر ان وجودا فلا یکون الموجود الخارجی بحسب الطبع مقدما فی الواقع فالحکم بالتقدم
اشبہ بالحکم الواقع علی الممتنع کما یقال ان الماہیۃ المجردۃ معدومۃ فتامل والوجہ الثانی من الجواب ما یعد
من ہو محیط العلم الجسیم ان تخلف احد المتضائفین عن الآخر فی الزمان غیر مستحیل بل القدر الضروری
ہو لزوم الاجتماع فی ظرف الواقع ہذا ولا یمکن الاعتذار بہ فی ہذا المقام فان الشارح جعل حدیث الدوام
جوابا آخر واجراء البرہان بحسب الواقع فی الازمنۃ جوابا علیحدۃ وہذا القبیل وان یقال علی الوجہ الثانی
لا علی تقریر القراباغیۃ فانہا یجعل الکل جوابا واحدا وہذا لا یقطع مادۃ الشبہۃ فان العالم عند ہذا القائل
حادث فالواجب تعالی موجود ولیس معہ شیء فالعالم متخلف عنہ فہو مقدم فیلزم التخلف عن التاخر
فی الواقع لانہ لا زمان ہناک حتی یقال ان حاصل التخلف احد المتضائفین ہو الزمان فاما المصیر الی
ما سبق او التزام جواز التخلف فافہم وما اورد فی القراباغیۃ علی اصل الاعتراض بانہ یبقی الکلام فی انہ
علی تقدیر الاجتماع ایضا لا ترتیب فی الخارج لکون التقدم والتاخر من المعقولات الثانیۃ فلا یکون

معروضهما متصفا بهما الا في الذهن والذهن لا يقدر على التفصيل والقول باجتماع منشأ انتزاع التقدم
والتأخر في الخارج لا يفيد لان منشأ الانتزاع في المعدات ايضا تحقق ويمتنع كون المعدات منشأ انتزاع
التقدم والتأخر في الخارج يستلزم انتفاء الصدق والكذب في احكامهما انتهى ويرد عليه ان منشأ انتزاع
في المجتمع الاجزاء مجتمع فيجري فيه البرهان دون منشأ انتزاعهما في غير المجتمع وهذا الايراد لا يضعف فهم التماس
النقض لاصل الدليل بالاعداد بان الدليل جار فيها مع انها غير متناهية وفيه نظر فانه ان اراد الناقض
ان العدد غير متناه موجود بلا معروض ونقض الدليل به فهذا باطل فان وجود العدد بدون المعدود
في الخارج باطل وفي الذهن مسلم لكن وجود عدد غير متناهية بصور تفصيلية لاجزائه غير مسلم ووجوده
بصورة بسيطة مسلم ولكن لا ينتقض به الدليل وان اراد ان وجوده في المعدودات الغير المتناهية
متحقق والدليل منقوض به فلا يخلو اما انه ناقض على المتكلم فهو غير وارد فان المتكلم منكر لمعدود غير متناه
مطلقا او ناقض على الخصم فلا يخلو اما انه ناقض في المرتبات المجتمعة فغير وارد وهو ظاهر او ناقض في
غيرها فله اعتذار بعضها مر وبعضها يأتي قوله فيرد عليه الخ قال بعض الفضلاء ما حاصله ما يقال من انه
لا وجود للمجموع في هذه الصورة لا في مجموع الزمان ولا في جزء منه اما عدم وجوده في مجموع الزمان
فلان المجموع انما يتحقق بعد وجود جزئه الاخير وقد انتفى بعد ذلك المجموع لان المفروض التعاقب
بين اجزائه وانتفاء الجزء يستلزم لانتفاء الكل فيثبت عدم وجود المجموع في مجموع الزمان واما عدم
وجوده في جزء من الزمان فلانتفاء بعض الاجزاء في ذلك الجزء فان قلت المجموع عبارة عن جميع الاجزاء
وجميع الاجزاء موجود فالمجموع موجود البتة فاقول ان اراد من جميع الاجزاء في المقدمتين كل واحد
منها فالصغرى ممنوع اذ ليس المجموع واحدا منها وان اراد كل واحد في احدهما والمجموع في الاخرى
فتكرر الاوسط ممنوع وان اراد مجموع الاجزاء فيهما فيلزم المصادرة اذ الكبرى عين النتيجة وفيه نظر فان
هذا بيان غير موصل الى ما بيناه في قول الشارح فان كلامه ان كان الزاميا على الخصم فعدم وروده ظاهر
فان الزمان والحركة موجودان متصلان ولا يمكن وجود الحركة الا في مجموع الزمان والزمان
نفسه موجود في نفسه لعدم قراره وهذا عند الخصم فلا يمكن المنع على الموجود في المجموع من الزمان
فتامل فيه وان كان تحقيقا فكذلك ابعاض المجموع المتعاقب الاجزاء موجودة في ابعاض الزمان
بمعنى ان زيدا موجود امس وعمرا اليوم وهكذا وهذا هو المراد بوجود المجموع في المجموع وهذا الوجود غير منكر

ولم يرد انه ان المجموع مستمر في مجموع الزمان او ان الكل موجود في قدر فاستمر و للتفصيل احتمال مقدماته
قوله وقد انتفى بعض ذلك المجموع لان المفروض التعاقب بين اجزائه قلنا ان اراد انه انتفى ذلك المجموع
في مجموع الزمان اي في تمام الزمان انما وجد في بعض منه فهذا مسلم لكن هذا لا ينافي ما ادعى انه وان اراد
غير ذلك فلا بد اولا من التصوير قوله وان اراد ان مجموع الاجزاء فيها الخ قلنا المدعى كما ذكرنا
بديهي و هو وجود المجموع في المجموع و قد نبه عليه بالتفصيل وهذا كما يقال ان الانسان لانه حيوان ناطق و
بالجملة اذا كان المدعى بديهيا فلا باس بان ينبه عليه ببيان واضح منه بوجه ولا ينفع المواخذة
عليه وكثيرا يقع كما قلنا جميعا في تفسير الوجود بالكون فان قيل مثل هذا الوجود لا ينفع في هذا المقام
فان التطبيق لا يظهر اثره قلنا قد آل الامر الى منع جريان التطبيق وهذا ايراد آخر وان ارجع
هذا اليه فلسنا نرضى ولا يضر فان المقصود ان الشيء يمكن ان يورد عليه ايرادا بعد ايراد قوله
بل للوجود فرد آخر عند الفلاسفة الخ ما مر كان اعتراضا على الخصم القائل بجواز التسلسل في
المتعاقبات باعتبار اجراء البرهان بحسب وجوداتها الزمانية وهذا اعتراض آخر باعتبار الوجود الدهري
فلنفصل اولا معنى الدهر ثم نشتغل بما رأسه فنقول قد مر ان الدهر ليس مرادا به في عرفهم الا الواقع
وليس الواقع امرا زائدا على الكون في نفسه سواء كان رابطا او لا ولا ينتظر فيه كون ذلك الكون
مختصا بحد دون آخر كما يعتبر في متى واين فزيد وعمرو وان قطعنا النظر عن كونهما في بعض من الزمان
ونظرنا الى وجودهما فلا نجد فيهما لوجودين الا معيين وهذا نحو اصطلاحهم وبهذا الاعتبار يكون الواجب
والعقول والحوادث كلها دهريات وربما يريدون به تسمية نسبة الشيء المتغير الى الثابت دهرا قال
الشيخ في طبيعيات النجات في فصل الزمان ليس كلما وجد مع الزمان فهو فيه فانا موجودون مع
البرة الواحدة ولسنا فيها بل الشيء الموجود في الزمان اما اولا فاقسامه هو الماضي والمستقبل و
اطرافه من الزمان هو الآنات واما ثانيا فالحركات واما ثالثا فالمتحركات في الحركة والحركة في الزمان
فيكون المتحركات بوجه ما في الزمان وكون الآن فيه كون الواحد في العدد وكون الماضي والمستقبل
فيه ككون اقسام العدد فيه وكون المتحركات فيه ككون المعدودات في العدد وما هو خارج من هذه
الجملة فليس في زمان بل اذا قوبل مع الزمان فاعتبرته وكان له ثبات مطابق لثبات الزمان
سميت تلك الاضافة وذلك الاعتبار دهرا له فيكون الدهر محيطا بالزمان هذا وربما يقولون كان في المحصل الخ

للامام الرازی ان نسبة المتغیر الی المتغیر ہو الزمان ونسبة المتغیر الی الثابت ہو الدہر ونسبة الثابت الی الثابت ہو السرمد ولعل المعلم الاول فی کتابہ المسمی بالفلسفة الخاصة المعروف باثولوجیا فی المقالة التاسع بہذا المعنی قال بان الواجب لیس فی الدہر وہذہ العبارة تحمل المعانی المتقاربة الاول ان الزمان والحرکات والحوادث متغیرات والاول ان ظاہران فی التغیر والثالث فی الوجود فانہ ما کان لہا وجود فتغیر من العدم الی الوجود فنسبة الشیٔ الی الزمان المتغیر فی نفسہ کما قلنا ان زیدا حادث فی الغد وان الحرکات الفلکیة فی الزمان او نسبة الزمان الی نفسہ معتبرا بالزمان وہذا معنی قولہ نسبة المتغیر الی المتغیر زمان والدہر ہو الواقع نفسہ فاذا نسبنا الشیٔ المتغیر الی المتغیر الیہ فنقول ان الحرکة موجودة فی الواقع فہناک النسبة یقال الیہا الدہر فہذا محیط بالزمان واما السرمد فہو الذی لا تغیر فیہ اصلا کما یقال ان الواجب تعالی موجود فیہ فالسرمد نسبة شیٔ الی شیٔ بحیث لا یکون فی نفس نسبة ولا فی المنتسبین تغیر اصلا وہو المعنی عن قولہم نسبة الثابت الی الثابت سرمد فما وقع من الامام الرازی فی المحصل من ان مفہوم کان ویکون لو کان امرا موجودا فی العین لکان ● اما ان یکون قار الذات فیستلزم ان لا یکون موجودا فی المتغیرات وان کان غیر قار الذات استحال الوجود فی الثوابت یلوح علیہ اثر الضعف والثانی فی ما قال السید قدس سرہ الشریف فی شرح المواقف ان الموجود اذا کان امرا متصلا سواء کان اتصالہ بالذات او بالعرض غیر قار کالزمان والحرکة کان مشتملا علی اجزاء غیر مجتمعة ولا شک فی ان الغیر القار الذی اتصالہ بالعرض لابد من ان ینطبق علی الزمان ومثل ہذا التغیر یسمی متغیرا تدریجیا واذا کان امرا دفعیا فلا بد من انطباقہ علی طرف من الزمان فہو ایضا لا یوجد الا فی الزمان فہذان المتغیران یوجدان فی الزمان وہذا ہو نسبة المتغیر الی المتغیر واذا کان امرا ثابتا لا تدریجیا ولا دفعیا فہو لا یوجد فی الزمان مستغن عنہ فنسبتہ الی الزمان نسبة الی سائر الثوابت فاذا نسب متغیر الی المتغیر بالمعیة فلا بد ہناک من زمان فی کلا الجانبین واذا نسب الثابت الی المتغیر فلا بد من الزمان فی احد الجانبین فقد واذا نسب ثلث ثابت الی ثابت کان کل من الجانبین بریا عن الزمان فہذہ معان معقولة متفاوتة عبر عنہا بعبارات مختلفة والثالث ما قال المحقق فی نقد المحصل لا شک فی ان وقوع الحرکة مع الزمان لیس کوقوع الجسم القار الذات المستمر الوجود مع الزمان ولیس کوقوع القار الذات الباقی مع القار الذات

ص
نمقہ الحکیم
وسکھانیاں
نمقہ الحکیم
الثانی دہلوی
۱۲

الباقي كالسماء مع الارض وهذا الفرق معقول فللمصطلحين ان يعبروا عن كل معنى بعبارة ويمكن
ان يرجع الكل الى امر واحد بتكلف لير دان اشتهيت التفصيل فلا باس بان ترجع الى المفصلات
والتحقيق في هذا المقام ان حاصل قول الفلاسفة في الدهر يرجع الى الزمان والحركات والتخصيص
باجزائها من الحوادث كلها موجودة في حاق الواقع معا فهي في الدهر امور قارة اذ لا تجدد فيه لا انعدام
عندهم فالزمان والحركات قارة كسائر القوار والحكم بالتجدد وعدم القرار صار مخالفا للواقع ونفس الامر
كاذبا محضا ولم يبق في اليد الا التقدم الرتبي كما في سائر القوار وهذا مكابرة ومنعه بل قعقعة من
القعاقع وبعبارة اخرى انه على هذا التقدير ان الزمانيات المتخصصة بازمنتها كلها في الواقع
على نسبة المكانيات في المكان ولا شك ان الزمان لم عن الزماني فالزماني كان موجودا في
زمان ثم يصير موجودا في زمان آخر فهذا المرور اما بخروج الزماني من الزمان بالحركة الى زمان آخر فيكون
الزمان مسافة الحركة واما بانتقال الزمان عن مقارنته ويجيء زمان آخر بدله فالزمان متحرك اذن
واما بانعدام ذلك الزمان ووجود زمان آخر بدله ولا رابع والاولان باطلان بالضرورة فتعين
الثالث فاذن انعدم ووجد آخر خلفه وليس ظرفا الا الواقع فلزم التجدد في الواقع بلا اعتبار المعتبر
فبطل المعية الدهرية وبوجه آخر على قولهم القبلية الانفكاكية ليست في حاق الواقع وليس فيه
الا الرتبة كما في المكانيات فيكون الحكم بالقبلية الانفكاكية كاذبا مخالفا للواقع فبان قبلية ثبتت
الزمان فقد بان لك ان قولهم في الدهر باطل وقد بان لك ايضا ان الاعدام الزمانية ووجوداتها
اعدام ووجودات واقعية ومعية زماني مع زمانه لكونه فيه ومعية الزمانيين لكونهما فيه معية دهرية فانهما
معنيان في الوجود من دون اعتبار معتبر وفرض فارض واذا عدم الزمان ويبقى منتظره فالزمان
واذا عدم احد الزمانيين مع زمانه صار الزماني بعد زمانه وبعد الزماني الآخر بحسب الواقع لان الزمان
او الزماني قد انعدما في حد نفسهما من دون اعتبار المعتبر مع بقاء وجود الزماني وذلك الزمان
او وجود الزماني الآخر كائنين من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض وقس القبلية على البعدية
فالقبلية الزمانية والمعية الزمانية والبعدية الزمانية قبلية دهرية ومعية دهرية وبعدية دهرية
لا غير فليس للمعية الدهرية المغايرة للزمانية المجامعة للقبلية والبعدية الزمانية مفهوم محصل بل
هي قعقعة من القعاقع فما افاد السيد المحقق قدس سره ان نسبة المتغيرات فيما بينها بالمعية

ونسبة الثابت الى الزمان بالمعية ونسبة الثابت الى الثابت مفهومات متغايرة يعبر عنها
بعبارات مختلفة لم يفقه بعد لان مفهوم المعية ليس الا وجود الشيئاين فى حدود نفسهما بلا اعتبار
معتبر بحسب الواقع وهذا مفهوم المعية وهى شاملة لمعية المتغير مع الزمان ومعية الزمانيات فيما بينها
ومعية الثابت للزمان والزمانى ومعية الثابت للثابت وبهذا ظهر فساد قول ناقد التنزيل ايضا
وبما تلونا فى المعية يظهر حال القبلية والبعدية اللتين بحذائها لان مفهوم القبلية كون احد الشيئاين
فى حاق الواقع مع عدم الآخر فيه ولا يوجد الآخر الا وقد وجد الاول فى حاق الواقع من دون
اعتبار المعتبر ومفهوم البعدية كون احد الشيئاين فى حاق الواقع مع عدم الآخر الطارى فيه
من دون اعتبار المعتبر وفرض الفارض وهذه القبلية والبعدية كلاهما بحسب الوجود الواقعى
الذى من دون فرض الفارض وهما كما يوجدان فى المتغيرات يوجدان فى الثوابت فان الله تعالى
قبل كل حادث فى الوجود الواقعى كذلك بعد كل زائل فى حاق الواقع فقبل كل شئ هو الله و
بعد كل شئ هو الله والبقاء الدائم ليس الا لله واذا ايقنت ما تلونا عليك فاعلم ان ما قال
الامام ان مفهوم كان ويكون لو كان موجودا الى الآخر حق لا غبار عليه وحاصله ان القبلية والبعدية
والمعية بحسب الوجود الواقعى وبلا اعتبار معتبر ثابت للاشياء ان كان معروضها امرا غير قار الذات
كما زعموا فلا يوجد فى الثوابت فينتفى القبلية والبعدية والمعية فيها وهذا باطل كما بينا وان كان
قار الذات فلا يوجد هذه الاوصاف فى المتغيرات فلا سبيل الى وجود مفهوم كان ويكون
فى الخارج اصلا انما المعروض لهذه الاوصاف الاشياء الموجودة فى حاق الواقع لكن باتصاف
الاشياء بالقبلية والبعدية والمعية يتوهم امر ممتد يجعل ظرفا للاشياء المتقدمة والمتأخرة بحسب التوهم
ومنشاء هذا التوهم اتصاف تلك الاشياء المذكورة بالاوصاف المذكورة بحسب نفس الامر وبعض
ما فيه التقدم والتأخر مصحح لتوهم الامتداد الاطول بينهما وبعضها مصحح لتوهم الامتداد الاقصر على
حسب تعلق ارادة الخالق جل مجده فاوجد الخالق ممكنا ثم اوجد ممكنا آخر بعده وجعلها بحيث يتوهم
بينهما مدة ثم خلق ممكنا آخر وجعله بحيث يتوهم بينه وبين الاول مدة اطول بحيث يكون المدة التى بين
الاول والثانى بعضا منها وهكذا كما قد بينا سابقا واذا ايقنت هذا فاعلم ان ما قال الشيخ فى النجاة
ومثله قال فى الشفاء فمخدوش لانه مبنى على ما حقق قبله هو ان الزمان امر موجود مقدار الحركة والله

معروض للقبلیۃ والبعدیۃ بالذات فما ہو خارج عنہ غیر متصف بہما وقد دریت من اثبات الزمان بنہ
الشان ان قول الفلاسفۃ فی الدہر ما لا سبیل الیہ لکن غمض الشارح المحقق رحمہ اللہ عن ابطالہ
وشمر الذیل لابطال طرز وسہ وہو التسلسل فی المتعاقبات الموجودۃ فی الدہر علی رائہم فاحفظہ فانہ
لمحق غریب فلنرجع الی شرح الکتاب فنقول قول الشارح بل الموجود آہ مواخذۃ اخری علی الخصم حاصلہا
ان المتعاقبات کلہا موجودۃ معا فی الدہر فان الدہر لا تعاقب فیہ کما عرفت فنسوق الکلام الی الآخر
باعتبار ہذا الوجود ولا ینفع القول بان التطبیق لا تقضی فان المتعاقبات مجتمعات فی وعاء الدہر
فان تصویر الدہر کما مر لا تقدم ولا تاخر فیہ فی درجۃ واحدۃ کما ان زیدا وبکرا وخالد امرتبین فی الصف
وستقدم بعضہم علی الآخر مجتمعون فی الزمان کک المتعاقبۃ فی الزمان مجتمعۃ فی الدہر فان الدہر کما قیل
ہو الواقع نفسہ لا تقدم ولا تاخر فیہ فہذا والمجتمعۃ فی الزمان سواسیان فانتفی العائق عن جریان
البرہان وما فی القرابا غیۃ ان الفرق بین الوجود علی سبیل التعاقب والوجود فی الدہر انہ اِلی الاول
للمجموع وجود حقیقۃ بمعنی کون کل واحد من افرادہ موجودا فی زمان وہذا الوجود ثابت للکل فی
زمان متناہ او فی آن وباق فان المجموع المبتدأ من ہذا الیوم الی الازل موجود الیوم بہذا المعنی
ولم یوجد المبتدأ من الغد وبعد الغد مثلا ویبقی موجودا بہذا الوجود بخلاف الثانی فانہ لیس موجودا
علی ذلک الوجہ بل مجتمعۃ الافراد غایۃ انہ لیس موجودا مجتمعا فی آن من الآنات ولا فی زمان
من الازمنۃ المتناہیۃ بل فی مجموع الزمان الغیر المتناہی کلام ما دل او فاسد فہم ما فیہا بعد قسط
من القول فقولہ بل للوجود عندہم آہ مرتع فی البین لا حاجۃ الیہ ناسد فانہ بما تقرر یمکن ان یکون
دخلا صحیحا آخر غیر ما مر واعترض علی ہذا النحو من الجواب من اقتضی اثر الحکماء فاسمی من الرؤساء
بان ما یفرض من التطبیق فی المتصلات الغیر القارۃ فی سنخ حقیقتہا فی نحو وجودہا الزمانی ان کان
بحسب الخارج فمن المحالات التی لا تصلح ان یبنی علیہا لزوم الانقطاع فی الواقع وان کان بحسب
الذہن فانما یاتی فیما یرتسم من تلک الامور فی الذہن فیدل علی تناہی ما ارتسم منہا فی الذہن دون
ما وجد منہا فی الخارج وفیہ بحث لانہ ان کان مدار کلامہ علی عدم الاجتماع فہو فاسد فان الکل مجتمع
فی ظرف الدہر وان لم یکن مدارہ علی ذلک فہو جار فی المجتمع ایضا والجواب ان لتحقیق المتعاقبات
موجودات زمانیۃ وموجودات دہریۃ لا بمعنی ان لہا وجودین فانہ ظاہر الفساد فان الشیء الواحد

لا یکون له وجود اکثر من واحد فللمتعاقبات وجود واحد ولها اعتباران اعتبار زمانی وهو یستلزم التعاقب کتعاقب المرتبة فی المکان واعتبار دهری وبهذا الاعتبار لا تعاقب فیه وکذلک التعاقب فی المرتب فی المکان فان وجوده الزمانی لا تعاقب فیه والتطبیق امر ذهنی باعتبار الخارج فهذا التطبیق لا یمکن الا بالتعاقب فی الزمان والتعاقب غیر متناه فلا یظهر التفاوت ولا التساوی واجتماع تلک فی الدهر باعتبار غیر نافع فتامل فان فیه تدلیسا وخبطا لان المتعاقبات موجودات واقعیة مجتمعة فی الدهر ای فی حاق الواقع وکذا الزمان حتی التسلسلة الزائدة مراتب اول وثان وثالث الی غیر النهایة وکذا فی الناقصة وآحاد السلسلة واقعة فی المراتب فی الواقع من دون اعتبار المعتبر فللعقل ان یحکم فی الاولی اول وکذا فی الثانیة وبعده فی الاولی ثان کما فی الثانیة ویحکم بان بازاء کل مرتبة من الاولی مرتبة من الثانیة وهذا حکم للعقل صادق قطعا فان کان بحذاء کل مرتبة من الاولی مرتبة من الثانیة فالتساوی والا فالانقطاع فقد تم الکلام وکذا یلزم الاستحالة فالحکم بهذا الوجه بالتطبیق یجری فی المتعاقبات بحسب الوجود الزمانی علی تقدیر ثبوت مزعومهم فی الدهر فکون الوجود الزمانی هو الوجود الدهری انما یفید جریان البرهان فی المتعاقبات بکلا الاعتبارین فافهم فانه حقیق بالقبول لانه ملحق غریب وههنا مؤاخذة اخری تمثل ما مر فان الزمان الابدی ایضا فی الدهر معا وکذلک ما فیه فیجری البرهان فی الماضی والمستقبل علی سبیل واحد فهذا کما ضر الخصم المتکلم ایضا فان قلت ان کلام الشارح بالنظر الی الدهر وقع مشاجرة مع الخصم کما یشیر الیه قوله فینبغی الی الدهر ولفظ عندهم قلنا تصویر الذی مر لا یمکن انکاره من المتکلم ایضا فهو والخصم متساویا الاقدام فی ذلک کذا قیل والحق ما اوردناه سابقا ان المتکلم لا یقول بالدهر کما یقول الفلاسفة ویستیقن ان مزعوم الفلاسفة فی الدهر قعقعة والحاصل ان الشارح المحقق رحمه الله شمر الذیل لالزام الفلاسفة بان علی قولهم فی الدهر یلزم جریان البرهان فی المتعاقبات الماضیة والمستقبلة من کلا الجانبین وهذا لا یضر المتکلم فانه یری تناهی الاستقبالیات ایضا لکن یقول ان تناهی الاستقبالیات متناه لا تقفی بحسب الواقع فلا تنافی ابدیة لذائذ الجنة وآلام جهنم وابدیة العالم الاخروی ولزم من هذا بطلان مزعوم الفلاسفة ان الکل مجتمع ولا تعاقب فی الدهر فتامل فیه وتثبت فانه مع وضوحه تکبر فی ذلک هذا المحق عزیز قوله لا یخفی انه اذا اسلم جریان التطبیق الخ لما کانت ههنا مؤاخذتان

علی الخصم علی تقدیر تسلیم جریان التطبیق ومنع تخلف المدعی وہو اجراء البرہان فی المتعاقبات
مع انہ منکر لہ باعتبار وجوداتہا فی ازمنتہا وباعتبار وجوداتہا فی الدہر اورد علیہ ثالثا بانا لو قطعنا النظر
عن وجوداتہا بذینک النحوین ونظرنا الی حقیقۃ التطبیق لیظہر التخلف ضرورۃ فعدم التناہی باطل وفیہ ما عرفت ولا ضرورۃ لنا علی ان نجعل ذلک من تتمۃ السابق لانہ وجہ آخر من الجواب کما فی القرابا غشی
فان التاسیس اولی فان قلت ان جریان التطبیق من غیر الوجود غیر معقول قلنا لا ندعی ان
الجریان بدون الوجود حق ثابت بل حاصل کلامنا ان منعہم اما لعدم جریان التطبیق او لان
التطبیق جار لکن المدعی ایضا متحقق والکل باطل لہذا ولذلک سواء کان التقادیر صحیحۃ او
لم یکن وہہنا مواخذۃ لفظیۃ من ان کلام الشارح مشعر بان الخصم متفص بذینک التفصیین ولیس کک
قولہ فلیتامل والظاہر ان الامر بالتامل مع کلمۃ فیہ اشارۃ الی ان فی الکلام شبہیۃ وبدونہ
للاشارۃ الی ان فی الکلام تدقیقا فان اثبات جریان التطبیق فی المتعاقبات معتمد الشارح وبقصد اثبات
الحدوث فتوجیہ الامر بالتامل بابداء الشبہۃ توجیہ بما لا یرضی قائلہ قولہ بل لہم ان یدفعوہ قال
فی رسالۃ الواجب تعالی والحاشیۃ القدیمۃ فی توضیح ہذا المطلب ان الجملتین لا شک فی زیادۃ
احدہما علی الاخری فی جہۃ التناہی وبالتطبیق ینقل الزیادۃ الی جانب عدم التناہی فیلزم
الانقطاع ولما لم یکن لغیر المتناہیۃ الغیر المترتبۃ اتساق نظام لم یکن التطبیق بحیث یظہر انتقال
تلک الزیادۃ الی الجہۃ الاخری ظہورا وان کان واضحا فی نفسہ فلا باس بان نزیدک ایضاحا فنقول
حاصل کلام من یجری البرہان فی غیر المرتبۃ یرجع الی ما قال الشارح التجرید من ان وقوع کل واحد
من آحاد الناقصۃ بازاء الآحاد الکاملۃ فی الصورۃ المفروضۃ ممکن والعقل یفرض ذلک الممکن
واقعا حتی یظہر التخلف ولا یحتاج فی ذلک الفرض الی ملاحظۃ آحادہا مفصلۃ بل یکفی فی فرض
وقوع ذلک الممکن ملاحظتہا اجمالا ہذا کلامہ وان فرض الممکن واقعا فان استوعب الوقوع الجملتین
فیلزم التساوی بین الکل والجزء وان لم یستوعب فزیادۃ الزائد بقدر الزیادۃ التی فرضت فیلزم
انقطاع الجملتین بعد وسیجیٔ کلام آخر مؤید لاثبات الجریان فی غیر المرتبۃ ولا یخفی علی من تامل
فی کلام الشارح فی الرسالۃ وجہ فساد ہذا الکلام ولا شناعۃ ان نزیدہ ایضاحا فانہ خفی علی البعض من
ہو اہل الکیاسۃ فنقول انا نختار عدم الاستیعاب قولہ فیلزم الانقطاع قلنا غیر مسلم لتفصیلہ

ان السلسلتين اذ ہما غير متوقفتين لم يكن فيها اوائل و ثوان و ثوالث وہكذا فلو فرضنا ان آحاد الناقصة
بازاء آحاد الكاملة مع بقاء الزيادة فى الكاملة لا يظهر الزيادة فى جهة عدم التناهى وكان هو المحذور
وغاية الامر ان اعداد الناقصة ناقصة من اعداد الكاملة ولا يلزم منه محذور والسر فيه ان التطبيق
المفيد ههنا هو ان تطبيق المبدء على المبدء ثم ما يليه على ما يليه وہكذا وہذا ان كان فى آن او زمان متناه
يظهر التفاوت فى الجانب الآخر فان الاوساط منتظمة واما اذا كان فى زمان غير متناه فالتطبيق
لا ينقضى ولا يلزم منه محذور وغير المرتب لا مبادى له ولا ثوانى الا بعد الفرض والفارض لا يمكن له
ذلك فى زمان متناه فلا يلزم منه الخلف فان اراد الشارح التجريد بامكان وقوع آحاد احدهما
على محاذات آحاد الآخر بہذا لو وقوع فباطل وان اراد غيره فغير نافع والشارح فى الحاشية القديمة
منع اولا الامكان وبعد التسليم وقوع الزيادة فى الجانب الآخر و هو جهة عدم التناهى وانت باتى عليك
لا تصح ہذين الامرين بل قصارى امر الاعتراض احد المنعين لانه منع بعد منع فان امكان الوقوع
لبعض آخر و ہو ان اعداد احدهما كاعداد الاخرى فاما مع التساوى او التفاوت او بعض آخر
مماثل لہذا المعنى لا بد من ان يسلم به فقد بدا اذ عرفت ذلك فلك ان ترجع الى ما فى الكتاب
وترتكب التسامح فيما فيه من تجويز الزيادة فى الاوساط فانه على ما قال بعض الفضلاء بطو
فانه لا وسط فى غير المرتب ولا طرف الا بعد الفرض وحال الفرض قد عرفت حالها فان اقتضيت
الى ظاہره فقد قلت اذن شططا فعليك بتاويله بان تريد بالوسط ما ليس بطرف من احد الجانبين
فكان كلام الرسالة ناطق بمنع انتقال الزيادة التى كانت الى الجهة الاخرى مستندا بان ليس ليس
الاتساق ثم تجويز الزيادة فى الوسط و ہذا التطبيق دليل قاطع على انه لم يرد بالوسط المتعارف فانه
يوجب الاتساق على انه لا مضرة على الشارح فانه قد حل عقد الفساد فى موقع ولكن بعد ذلك يده
بسند خص فلا ينفع كثير المداخلة فيه ہذا الكلام تنزلى وبہذا المقال والقيل تبين سخافة ما قيل كون
الزيادة فى الاوساط غير لازم وامكان واحد من الناقصة بازاء واحد من الاخرى كاف لنافى
المطلوب وما فى الرسالة محل بحث وانما يثبت ذلك لو كان الزيادة فى الاوساط لازما و ہو مم
وقد اطنبنا فى ايضاح الواضحات وقد كانت عبارة الرسالة وغيرها من عبارة الشارح لا يحتاج الى
امثال ہذه الايضاحات ليكون الناظر واثقا فى الاستنباط ولا يميل عنه بما وقع من الكلامات

ہذا ما یمکن ان یقال فی الکتاب واللہ اعلم بالصواب **قولہ** لی ہہنا کلام یندفع بہ ہذا الدفع الخ ای
ہذا مبنی علی مقدمتین الاولی ان المجموعات موجودات والثانیۃ ان ابعاضہا اجزائہا من المجموعات
وکلتا المقدمتین محل تفتیش اما الثانیۃ فالکتاب مشیر الی ما فیہا اما الاولی منع علیہ بعض المتاخرین
من المحققین وقال ان وجود مجموع ای مجموع کان غیر مسلم وانما القدر المسلم وجود مجموع فی ابعاضہ
حاجۃ ما فاستدلوا علیہ من ان المجموع عبارۃ عن جمیع الاجزاء وجمیع الاجزاء موجود فالمجموع موجود
فقد یقال علیہ اولا بان دلیلکم لو تم لزم من تحقق زید وعمرو تحقق اجسام غیر متناہیۃ والتالی باطل
بیان الشرطیۃ انہ اذا تحقق ثلثۃ موجودات تحقق موجود رابع وہو المجموع واذا تحقق اربع موجودات
تحقق موجود خامس وہکذا ولا شک ان المرکب من الاجسام جسم البتۃ فثبت انہ اذا تحقق
زید وعمرو تحقق اجسام غیر متناہیۃ واما بطلان التالی فلانہ اذا تحقق اجسام غیر متناہیۃ لا یسعہا
ہذا العالم وقد یسع المجموع زید وعمرو واقل من ذراع ولا یستنقض بیانہ بالمجموع الذی فی اجزائہ
حاجۃ فان المرکب من الہیولی والصورۃ مثلا موجود ولا یلزم منہ وجود مجموع رابع فان القائل
منکر وجود کل مجموع لیس فیہ حاجۃ جزء بل ما یکفی دفع ہذا المغلطۃ ما اوردہ بعض الفضلاء من ان
المجموع الرابع اعتباری محض لاعتبار الجزء مرتین فان الموجود زید وعمرو ثالث وہو المجموع ولسنا قلنا
ان لہ وجود سوی وجودی زید وعمرو بل قلنا ان المجموع ہو وجود زید وعمرو علی انہما معروض الاجتماع
فہذا المجموع لہ جزءان زید وعمرو والمجموع الذی اخذ من المجموع ومن زید وعمرو ولا خفاء فی اشتمالہ
علی تکریر الذاتی فان المجموع الاول مرکب من زید وعمرو وانہ جزء لہذا المجموع فیہ ومن زید وعمرو فزید
مرتین اخذ بالجزئیۃ مرۃ من حیث انہ جزء الجزء ومرۃ من حیث انہ جزء براسہ فان قلت المعترض
ناقض والنقض متوجہ فان جمیع اجزاء ہذا المجموع موجود قلنا لا نم ان جمیع الاجزاء موجود فانہ لا جزء
لہ مرتین اللہم فی اعتبار العقل وسلمنا ان المجموع الذی لہ اجزاء فی الخارج فہو موجود وثانیا انہ ان
اراد بجمیع الاجزاء کل واحد فالصغری مم اذ المجموع لیس کل واحد منہا وان اراد مجموع الاجزاء فی کل منہا فالکبری ممنوع بل یکاد یکون
مصادرۃ اذ الکبری عین النتیجۃ وان اراد کل واحد فی احدہا ومجموعہا فی الآخر فتکرر الاوسط مم وقد عرفت ما فیہ سابقا فانہ لا ریب
فی ان زیدا وعمرا یصدق علی مجموعہا اثنان فی الخارج وان المجموع حامل للحمل لا کل منہما وصدق
الاحکام الخارجیۃ یوجب وجود الموضوع وقول المستدل ان المجموع عبارۃ الخ یشبہ ان یکون کما یجب

على المعدود ومثل هذا الحمل ان فرض انه غير نافع في البرهانيات فلا خفاء في نفعه في التنبيهات
كما يقال البيت عبارة عن جميع جدران وسقف وهذه موجودة فالبيت موجود وقد بينوا في موضع
ليس يشتمل على المصادرة فان قلت ان من لا يسلم وجود المجموع كيف يسلم وجود جميع الاجزاء فتسليمه
بمنزلة تسليم المدعى وباعتبار هذا الحكم بالمصادرة قلنا ان المدعى واضحة كما مر من التنبيهات وههنا
ويمكن ان يقال وان كان بعيدا من العبارة انه في الصغرى يراد الجميع بمعناه الظاهر وفي
الكبرى كل واحد وتكرر الاوسط فان ينضم اليه ان كل شئ كل جزء منه موجود فهو موجود فما وقع كبرى
في صورة في الواقع ليس بكبرى والكبرى محذوف ينساق الذهن اليه فصورة القياس ان هذا
عبارة عن جميع الاجزاء وذلك كل جزء منه موجود ينتج ان هذا كل جزء منه موجود وينضم اليه
كبرى مرة فتلك المقدمة ليست بكبرى بالنسبة الى هذه النتيجة وان قال ان هذه الكبرى
مم قلنا البداهة شاهدة بان شيئا يكون كل جزء منه موجودا لا ينتظر في الوجود الى شئ ويمكن ان
ينبه عليه بان الفياض اذا افاض صورة فلا ينتظر الجسم في الوجود البتة وثالثا بانا لا نم ان المجموع
عين جميع الاجزاء بل المجموع هو الموجود الحاصل من نفس الاجزاء وتوضيحه ان الاجزاء مثلا
عشرة موجودات معروضة بعشرة وجودات كل واحد منها بوجود واحد والمجموع موجود واحد معروض
بوجود واحد والوجود الواحد لا يكون موجودا باكثر من وجود واحد فالمجموع الذي هو موجود بوجود
واحد كيف يكون عشر موجودات معروضة بعشر وجودات والا لكان للمجموع احد عشر وجودات وايضا
علية الجزء ليست على سبيل البدلية فكما يكون وحده مقدما على الكل يكون مع الاجزاء الباقية فلو كان
عين الاجزاء لزم تقدم الشئ على نفسه قال المحققون ما يندفع به هذه المغلطة منهم من عنده علم الكتاب
كتاب اسرار الصواب فلينقل ما قاله هذا الراسخ في العلم ان فرق بين ان يلحظ الوحدة الغير المتكررة مرتين
على ان يكون الغير المتكررة هي الملحوظة بالذات وبالقصد الاول ولكن مرتين وبين ان يلحظ
الوحدة المتكررة مرة واحدة على ان يكون الوحدة المتكررة المثناة هي الملحوظة بالذات من
اول القصد ففي اللحاظ الاول وحدتان مثلا غير متكررتين مقدمتان بالطبع وفي اللحاظ الثاني
وحدة متكررة يعبر عنها بمجموع الوحدات المتاخر هذا في العدد وكذلك سبيل القول في الواحد الآتيتين
اي معروض الوحدة ومعروض الاثنينية فالاثنان مجموع معروض الوحدتين بما هو مجموع المعروضين

لاسعروض الوحدتین باتی وجہ کان ولاتذہب علیک انہ لایرد الی المجموعات والاعداد امور واقعیۃ فکیف یختلف باللحاظات فان مرادہ مبادی اللحاظین فالمتاخر ہو الذی یصدق علیہ انہ حامل لہذا الجزء والمتقومات لایصدق علیہا ذلک اذا تمہد ہذا فنقول لیسہل علیک رفع ہذا الکلام فان الضرورۃ قاضیۃ بان المجموع لا وجود لہ سوی وجودات الاجزاء وحماتنبہ علیہ ان المادۃ اذا فرضت منقلبۃ الی صورۃ فقد زالت صورۃ وحدثت اخری وہی الکائنۃ فیحصل موجود آخر وہو المجموع اما عند القوم فظاہر واما عند ہذا القائل فلان فی ہذا المجموع صورۃ نوعیۃ ولاشبہۃ لاحد فی ان الفیاض ما وجد منہ الاافاضۃ واحدۃ وہی افاضۃ الصورۃ لاافاضتان افاضۃ الصورۃ وافاضۃ المجموع واما قولہ والا لکان الخ فمبنی علی ان الموجود الواحد ای وحدۃ سواء کانت الوحدۃ حقیقیۃ کالعقل الاول مثلا او اعتباریۃ کالبیت لایکون لہ الاوجود واحد وہو فی معرض الخفاء بل النظر ان الکثیر لایکون لہ وجود واحد والواحد الحقیقی یکون لہ وجود واحد حقیقی والواحد الاعتباری یکون لہ وجود واحد اعتباری وان کان ذلک الوجود فی نفسہ کثیرا وحماتنبہ علیہ ان الوجود اما عین الماہیۃ کما ہو مذہب القائل والماہیات لما کانت متعددۃ فکیف یکون لہا وجود واحد وان کان زائدا علیہا فہو امر انتزاعی فلا بد ان یکون المنتزع من متعددۃ متعددا ولو بالاضافۃ اللہم الا ان لا اجزاء المجمولۃ واما قولہ وایضا علیۃ الجزء الخ فنقول علیۃ الجزء لیست علی سبیل البدلیۃ ولا علی الاجتماع بل بالمعنے الذی مر فی کلام المحققین وتلخیص ان زیدا وعمرا اذا وجدا فالمجموع منہما موجود البتۃ لان کل جزء منہ موجود ولاشک فی ان شیا یکون جمیع اجزائہ موجودا یکون موجودا لانہ لا انتظار واذ لیس ہہنا وجود آخر فللمجموع وجود ہو وجودات الاجزاء وتعلم ان کلام ہذا القائل بعد قسط من القول واقع علی ہذا الوجہ اذ قال الشارح کما سیجی عنقریب ان العدد اذا لم یکن فیہ جزء صوری فترکیبہ من الوحدات بین الترکیب من الاعداد ان الاثنین موجود ثالث مغایر لکل واحد من الوحدتین فجزئیۃ کل واحد من الوحدتین لیس عین جزئیۃ الاثنین والالزم جزئیۃ لنفسہ لایخفی علیک ان العدد اذا لم یکن لہ جزء صوری لیس لہ جزء صوری الا الوحدۃ ولاشبہۃ لاحد فی انہ لاحاجۃ فی بعضہا الی بعض فیکون الاثنان کزید وعمرو ای المجموع منہما فلا یکون موجودا ثالثا فان قلت ان الوحدۃ امر اعتباری قلنا نعم لکن ہو منشا الشیء بالنظر الی الخارج ولا فرق عند الحذاق بین الامر

التناسل وبین الاعتباری فی ہذا الامر وکیف یصح العقل ان زیدا وعمرا لیس موجودا مع ان وصفہ
اعنی الاثنینیۃ امر واحد بالوحدۃ الحقیقیۃ امر ثابت لہ بالنظر الی الخارج فان قلت لعلہ فارق بین
العدد والمعدود قلنا الفارق مفقود وتیعلم ان کلام الش ان حرر الزاما علی الخصم القائل بعدم
ترتب لامور الغیر المتناہیۃ لم یتوجہ علی الش ہذا القیل والقال فان الخصم قال بوجود المجموع ای
مجموع کان ای سواء کان لہ صورۃ نوعیۃ اولا کما نقلہ الش فی مسلک اثبات الواجب و بہ نص الشیخ
فی طبیعیات النجاۃ فی المقالۃ الثانیۃ وکفاک شاہدا عدلا فمنع وجود المجموع فی غیر موضع وتیعلم ایضا
ان المنع الآخر مع المستند وان کان حیز المستدل بالاستدلال القائل بان المجموع عین الاجزاء
لکن فیہ تسلیم لوجود المجموع ولو کان بوجود ثالث فللمستدل ان یقول ان کان موجودا بوجود ثالث
فالمطلوب حاصل وان کان عین الاجزاء فایضا یثبت المطلوب فتامل فیہ وما قال المحقق
فی نقد المحصل فی بحث التشکیک الامام فی المعرف القول بان مجموع اجزاء الماہیۃ ہو نفس الماہیۃ
لیس بصحیح لان الجزء مقدم علی الکل والاشیاء التی کل واحد منہا مقدم علی شئ متاخر عنہا یمتنع
ان یکون نفس المتاخر ویجوز ان یعبر عن الاجتماع ماہیۃ ہی المتاخرۃ لا یدل علی ان المجموع وجود
ثالث بل یحتمل لمعنے الذی مر فی کلام المحققین بلا معونۃ حذف ومجاز فاعتبروا یا اولی الابصار
وفیہ شئ فان کلام الامام فی الکسب والکسب لا تحقق الا اذا وجد المکتسب فی الذہن بعد وجود
الکاسب فالحد الذی ہو جمیع الاجزاء کاسب وبعد وجودہ وجد المحدود فالمحدود واذن مغایر للحد
فی الوجود ولیس موجودا عند وجودہ فہو امر ثالث مغایر للاجزاء فلزم القول بالامر الثالث ولو کان
المحدود عین الحد انما التغایر باللحاظ فحصول الحد حصول المحدود فلم یکتسب من الحد شئ فتامل فانہ
ملحق عزیز **قولہ** فالمجموعات الموجودۃ المجتمعۃ ہہناک ینتہی بعدۃ متناہیۃ الی الاثنین لانہا تنتقص
شیا فشیأ فاذا انتہت الی مجموع لا یکون بعدہ متناہیۃ مجموع یکون ذلک المجموع اثنان فیکون المجموع
الاول متناہیا لانہ ما کان زاد علی الباقی الا بعدد المتناہی والزاید علی المتناہی کک متناہ وہو
ظاہر **قولہ** وان شئت قلت الخ والفرق بین الوجہین ان الاول تسلسل فی جانب العلۃ وہذا
تسلسل فی جانب المعلول لان الاثنین معلول الواحد وفی ہذا ایضا رد علی الخصم القائل بجواز
التسلسل فی المعلول وقد مر من الشارح فی برہان التضائف ان البرہان غیر مختص بتسلسل العلل

تسلسل ولكن كان الانسب عليه ان يبين اولا ما اعتمد عليه الخصم في هذا التجويز كما بين عذرهم في المتعاقبات
وغير المرتبة قال من عنده علم الكتاب في كتاب اسرار الصواب انما سلطان قضاء العقل بالبرهان على اللانهاية
بالاجتماع في سلسلة التصاعد والعلل مطلقا لا في سلسلة التنازل والمعلول وانقول الفيصل ان
في سلسلة الترقي على تقدير اللاتناهي ليس يوجد علة بعينه في لحاظ العقل انها لا محالة تكون متفردة
اولا فرما من تلقائه تدخل السلسلة المرتبة باسرها في التفرد وان ذلك ميزان الحكم بالاحالة والامر
في سلسلة التراخي على خلاف ذلك فلئن قلت كيف يحكم على جملة البراهين انها على هذا السبيل وانك
يستبين في برهان الحيثيات والتضايف ان حكمها يسحب الذيل على سلسلتي التصاعد والتنازل
سواء من غير فرقة قلت لك ان تحققت ان ميزان الحكم بالاحالة بحسب اي برهان اقيم هو استجماع
شرطي الترتيب والاجتماع في الوجود بالفعل من جهة اللانهاية فمعيار الفرق ينصرح بتامل ان حيث العلل
والمعلولات المجتمعة في الوجود انما تكون مترتبة بحسب المرتبة العقلية بنفس الذات بما هي بالذات بحسب الوقوع
في الخارج اذ ليس لها في حاق الاعيان الا المعية الصرفة فاذن نقول في صورة التصاعد يكون للعلل المرتبة
المتصاعدة الى لا نهاية مجتمعة الحصول باسرها لا محالة في مرتبة الذات المعلولية الاخيرة فيكون الترتيب
والاجتماع ايضا جميعا في جهة لا نهاية لها واما في صورة التنازل فالمعلولات المرتبة لا يكون مجتمعة في
مرتبة ذات العلة اليس المعلول لا يصح له الوجود في مرتبة ذات العلة على خلاف الامر في العلية فانها
واجبة الوجود في مرتبة ذات المعلولية فاذن في المعلولات المرتبة الى لا نهاية يكون اللانهاية في
جهة التزامي والتنازل والترتب والاجتماع في الوجود بالفعل في جهة اخرى خلاف تلك الجهة
وهي جهة الترقي والتصاعد الى ههنا كلامه وليس يظهر ما عناه فان الضرورة قاضية بجريان البرهان
في اي ترتيب كان سواء كان من جهة التصاعد والتنازل وقد صرح هو في غير موضع ان الاجتماع
في الدهر كاف وان المعلولات مع العلة في الدهر والبعدية بالعلية او الطبع انما هو في بعض
ملاحظات العقل واذا كان المعلول مع العلة في الدهر والخارج والزمان ان كان من الزمانيات
وفي الدهر علية ومعلولية فيكون الترتيب في الدهر فيزيد عدد واحد منهما على الاخرى الى الآخر اليس
وجوب الوجود للعلة في مرتبة وجود المعلول باعتبار المعلولية المقتضية للترتب مستصحب للتاخر باعتبار
آخر والترتيب باعتبار والاجتماع باعتبار آخر مع ان البرهان جار لك في جهة المعلول الترتيب

ثابت فی الواقع الاجتماع ایضا لکن باعتبار امر آخر ولکن صفتا الترتیب والاجتماع ثابتتان للآحاد المتسلسلۃ وہذا یکفی ولیعلم ان ہذا المحقق یفہم البرہان فی المتعاقبات الماضیۃ باعتبار وجوداتہا الدہریۃ مع انہ لا ترتب باعتبار الدہری بل باعتبار الوجودات الزمانیۃ ویدل علیہ ما اعتذر بہ فی لزوم انقطاع الابد الا باعتبار الدہر فان المتعاقبات الاستقبالیۃ مجتمعۃ فی الدہر فیثبت صفتا الترتیب والاجتماع من ان فی الدہر لا ترتب بل لیس فیہ الا الاجتماع المحض وہذا بعینہ وارد فی المتعاقبات الماضیۃ مع ان البرہان جار عندہ فیہا وتبرہان الحیثیات لیس الا البرہان العرشی الذی ولا باس بان یفسرہ قال وانما قولنا انضابطان الحکم المستوعب الشمولی لکل واحد اذا صح علی جمیع تقادیر الوجود لکل واحد من الآحاد مطلقا سواء کان منفردا عن غیرہ او ملحوظا مع الاجتماع کان ینسحب ذیلہ علی المجموع الجملی ایضا من غیر امتراء وان اختص بکل واحد واحد بشرط الانفراد کان الحکم الجملیۃ غیر حکم الآحاد وقال فی تقریر البرہان ان کانت اعداد موجودۃ او حرکات او ازمنۃ مرتبۃ فالعقل الصریح یحکم بانہ اذا کان ما بین سد ما ای عدد کان وما بین واحد آخر ای واحد کان لا یتناہی فقد انحصر عدیم النہایۃ بین حاصرین وان کان ذلک ای ما بین عددین کذلک متناہیا فالکل ایضا متناہ ولا یتوہم انہ قیاس للکل المجموعی علی الافرادی مع انہما متغایران تارۃ بل انہ حکم اجمالی علی المرتبات علی الاستغراق المجموعی بحیث یستوعب الجملۃ کما لو قیل ما بین نقطۃ الی نقطۃ اخری دون الذراع وہذا غیر فارق بین المعلولات والعلل لیس حکم بصحۃ البرہان فی الاجسام مع الاجتماع فیہا بحسب الوضع والترتیب باعتبارہ والجریان انما ہو باعتبار الاجتماع فی الدہر والترتیب الوضعی فیہ وکذا العلل والمعلولات مجتمعۃ فی الدہر والعلیات والمعلولیات ثابتۃ فی الدہر ایضا ومجتمعۃ فیہ ایضا واما عدم التحقق فی مرتبۃ العلۃ فغیر مضر ولذلک اذا فرضنا اجساما غیر متناہیۃ بحسب العدد او الجواہر الفردۃ کذلک کما ینسب الی النظام فیبطل بہذہ البراہین وان کان مذہبہ یبطل بوجہ آخر ایضا ولیس واحد منہا فی مرتبۃ الآخر غایۃ الامر انہا مجتمعۃ فی الخارج وفی الدہر وفی الزمان ان کانت زمانیات والترتب الوضعی فی الدہر وفی الزمان وان قیل باعتبار الخارج فبحسبہ ایضا فلا بد من ان یجری البرہان بہذہ الاعتبارات فکذلک العلل والمعلولات فتامل فان کلمات ہذا الراسخ غوامض ولعل اللہ یحدث بعد ذلک امرا قولہ فان قلت انما یلزم ما ذکرت لو کان العدد مرکبا من الاعداد الخ ہذا سؤال علی الظاہر قولہ لا بد من تحقق الواحد الخ فان الاثنین عدد او سؤال علی کون الکلام فی العدد والمعدود

علی ظن السائل ان العدد والمعدود سواسیان فی الترکیب فیجاب منشاء اولا بتسلیم التساوی وثانیا بالتفرقۃ وعلی التقدیر الاول یجیب بان العدد مؤلف من الاعداد اولا وثانیا بان کلامک فی غیر موضع فان کلامنا فی المعدود وحاصل معتزارسطوان العدد مثلا العشرۃ ان کان مرکبا من الاعداد لا بخ من ان یترکب من کل عدد تحتہ او من بعض دون آخر وعلی الاول اما بان یکون مؤلفا من عددین اثنین وثمانیۃ مثلا ویکون یتم العشرۃ بہما ولا ینتظر الی امر آخر یحصلہ ثم یکون مؤلفا من آخرین مثلا یکون تکمل ماہیتہ ایضا بہما وہکذا او بان یتألف من جمیع الاعداد التی تحتہ حتی لا یتم ماہیتہ من خمستین واربعۃ وستۃ واثنین وثمانیۃ وثلثۃ وسبعۃ وہکذا وعلی الاول یستلزم تعدد ماہیۃ شئی واحد والثانی فی تصحیح تکرر الاجزاء فان الاثنین مثلا جزء الستۃ وجزء براسہ مع الثمانیۃ وقس علی ہذا وہذا بطل والشق الثانی من اول التردید یستلزم الترجیح بلا مرجح ولم یتعرض الش للشق الثانی من الترديد الثانی لانہ یعلم بادنی نظر اولانہ احال استلزام التعدد الی احالۃ فکانہ قال لو لم یتعدد لاستلزام التکرار ولم یورد البیان لانہ کثیرا ما یترک بیان المقدمات فی مقام الاجمال وسیجئ کلام آخر لا حاجۃ فیہا الی ہذا التقریر وہہنا وجوہ من الشبہۃ آ الاولی المنع علی لزوم الترجیح من غیر مرجح فان تالف شئی من شئی لا یفتقر الی ترجیح مرجح وہل ہذا الا کما یقال ان الجسم لم تالف من ہیولی وصورۃ وما بالہ ما تالف من العقل وغیرہ وہذا کما تری فکذا ما نحن فیہ وہذہ الشبہۃ اقوی آ الثانیۃ المنع علی لزوم تعدد الماہیۃ کما فی القراباغیۃ اقول لا یخفی انہ لا یلزم من ترکب العدد مما تحتہ من الاعداد تعدد ماہیۃ ذلک العدد غایۃ ان یکون ذلک العدد مرکبا من امور متفقۃ الحقیقۃ وتفصیلہ فی الحاشیۃ آ الثالثۃ بعد تسلیم لزوم التعدد المنع علی بطلانہ کما فی تلک الحاشیۃ بعد قسط من القول علی ان ابطال تعدد الماہیۃ المرکبۃ من اجزاء وشاملۃ علی اجزاء اخری علی التبادل بان یکون کل جزء من کل شاملا لجزء من الاجزاء وجزء آخر مشتملا لجزء آخر محل تامل آ الرابعۃ المنع علی المنفصلۃ باستنادہ وتجویز ترکبہ بالقدر المشترک بین الاعداد التی تحتہ آ الخامسۃ المعارضۃ تقریرہ ان العدد لیس بمؤلف من الوحدات فان تقومہ منہا لیس باولی من تقومہ من الاعداد فیلزم الترجیح من غیر مرجح وہذہ کلہا ضعیفۃ الا الاولی فان لہا قوۃ من وجہ اما المنع الثانی فمندفع بما حررنا ویندفع ایضا بما سیجئ فی دفع الاول وآما الثالث فمکابرۃ صریحۃ فان تعدد ماہیۃ شئی واحد بطل بداہۃ کما یلوح من التحریر الذی مر وآما الرابع فلان القدر المشترک لا یوجد

الا للوحدات فتجویزه یستلزم المدعی وآما الخامسة فلان تقوم العدد من الوحدات راجح باعتبار انه لازم علی کل حال هکذا قال شارح التجرید وقال الشارح فی تتمیمه فلا یمکن توهم انفکاکه بخلاف الاعداد فانها یمکن انفکاکها ولا یکون ثابتا وح یرجع الی الوجه الثانی وان لم یتم بذلک وقریبان اللازم علی کل حال یرجح الوحدات فی کونها جزءا بمعنی انها اولی بالجزئیة وان جزئیة غیرها مرجوح لم یتم لان رجحان صدق المفهوم علی بعض الافراد لا یمنع صدقه علی غیره کما فی صورة التشکیک وآما الوجه الثانی فان تصویر کنه کل عدد مع الغفلة عما عداه من الاعداد یمکن لنا فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غیر شعور بخصوصیات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقیقة العشرة فلا یکون شیء من الاعداد داخلا فی حقیقتها والظاهر ان کلا الوجهین مستقل لا یرجع احدهما الی الآخر والاضرورة لنا علی ذلک التجشم فان حاصل الجواب الاول ان تقوم العدد من الوحدات امر ضروری فان العدد مؤلف من الوحدات فان ما ینحل الیه العدد الاثنان والثلثة فالثانی مؤلف من الاثنین ووحدة والاثنان من وحدتین وجزء الجزء جزء فالنزاع فی تقوم الاعداد من الاعداد وان کان فهو امر زائد بمعنی ان تقوم الاعداد من الوحدات امر واقع البتة ومع هذا هل هی متقومة بالاعداد ایضا ام لا فلا توجه للمعارضة وحاصل الثانی ان البداهة شاهدة بان الوحدات کافیة فی تحصیل العدد فهی راجحة فالایراد ان منعان علی مقدمتی المعارض ان تقوم الاعداد بالوحدات ترجیح من غیر مرجح ومختلفان بالاستناد ومثل هذا غیر عزیز وآما المنع الاول فحاصله ان العدد ان فرض تقومه بالعدد فالضرورة شاهدة بان ثمانیة واثنین بما هما کافیان فی التحصیل وکذا الستة والاربعة وکذا غیرهما فاذا نظر الی ماهیة العدد فهی لم یحتج الی تحصله بعدد دون عدد فالکل سواء فالقول بان التقوم من بعض دون آخر ترجیح من غیر مرجح بمعنی ان نسبتها الی شیء آخر علی السواء باعتبار الخروج والدخول یکون بعضها ذاتیا والآخر عرضیا وبهذا یندفع الثانی ایضا فانه اذا استوی نسب الاعداد فلزوم تعدد الماهیة تعدد واضح وآما اذا نظرنا الی ثمانیة واثنین وقطعنا النظر عما سواهما وجدناهما محصلین للعشرة من غیر ان ینتظر الی امر آخر وهذه المقدمات لا یکفی لمن یجیب المنع وکان من الممنوع وههنا مواخذة یشبه المواخذات اللفظیة وهی ان هذه المقدمات ان کانت واضحة فلا یحتاج الی اقامة البرهان علی نفی تقوم العدد من العدد فان هذه قریبة من الدعوی والامر بعد الوضوح هین **قوله** قلت هذا الکلام انما یتمشی اذا کان لکل عدد صورة نوعیة آه

هذا دعوى من غير برهان عليها ولا تعويل على ما قال بعض الفضلاء ان هذا بين لا سترة فيه فان المجموع
اعنى العدد امر آخر وكل واحد اعنى الوحدات امر آخر ومثله سلم الشارح في رسالة اثبات الواجب في ابطال
الاول وجزئية كل واحد مغائر للمجموع لا يستلزم جزئية المجموع اليس الوحدة مادة لكل عدد فالوحدة مادة
مشتركة بين الاعداد والعدد ليس بمادة مشترك بين الاعداد ولكن لا يستلزم مادية الوحدة مادية
العدد فكذا لم يجز ان لا يستلزم جزئية الوحدة جزئية العدد وتمام تمكين ان ينبه عليه ان شيئا اذا فرض ان له ثلثة
اجزاء كالبيت مثلا من الجدران والعمود والسقف فيلزم ان يكون له اجزاء اكبر من ثلثة وهكذا الحال
فيما له صورة نوعية كالجسم المؤلف من مادة وصورة جسمية وصورة نوعية فله ثلثة اجزاء فيلزم ان يكون
اكثر من ذلك لعدد اجزائه وبالجملة احكام معروض الكل المجموعي مغائرة لاحكام الكل الافرادي واليه
اشار من هو محيط العلم الجسيم ان العدد على تقدير عدم اشتماله على الجزء الصوري هي الوحدات من حيث
انها معروضات لهيأة اجتماعية لا الوحدات المحضة ضرورة ان العدد حقيقة محصلة وشيء مركب
والوحدات بدون تلك الحيثية ليست كذلك ودخولها في العدد لا يستلزم دخولها من تلك الحيثية وليس
يريد ان حيثية عروض الهيأة الاجتماعية داخلة في العدد بل اراد ان الكثير ربما يؤخذ كثيرا محضا وهو الوحدات
المحضة وربما يؤخذ معروضا لتلك الهيأة فالعروض والهيأة كلاهما خارجان ولذلك تفاوتت الاحكام
الخارجية وليس في المعروض هيأة اجتماعية من حيث الجزئية ومثل هذا الاختلاف ما قالوا في الماهية
المأخوذة بشرط شيء وبلا شرط شيء من ان الشرطين خارجان انما هما في البيان المحض وبعض ما يذكر
ما قد نقلنا ممن عنده علم الكتاب كتاب اسرار الصواب فيما مر في وجود المجموع فتح لا العسر عليك دفع
ما يرد ان حيثية العروض ان دخلت لزم اعتبار الجزء الصوري وان خرجت عنه يكون الوحدات المحضة
وبهذا تبين ان المنع الوارد على جزئية معروض الاثنين للثلثة لا يندفع له في كلام الشارح وفي القراباغية
منع في وجهه على ان العدد يجب ان يكون له جزء صوري لان الوحدة من مقولة الكيف او ليس من
مقولة والكلي كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها فلو كان العدد محض الوحدات يصدق
عليه الوحدة فلم يصدق عليه الكم المنفصل الذي هو العدد فان التقابل بينهما وان لم يكن بالذات فلا اقل
من ان يكون بالعرض وأحال بيان المقدمة القائلة ان الكلي كما يصدق الخ على الحاشية القديمة وفيه
نظر فان الكثير كما هو كثير ليس هو العدد بل الكثير من حيث انه معروض للهيأة الاجتماعية فالمقدمات لا تنتج

المطلوب وایضا لاکفایۃ فیما اذا ترکب العدد من الجزء الصوری فان ذلک الجزء لا یکون جوہرا لامتناع
تقوم العرض من الجوہر فلابد ان یکون عرضا وذلک العرض لایجوز ان یکون سوی الکیف فانہ لااحتمال
للکمیۃ لانہ اما متصل وہو ظاہر البطلان او منفصل فیکون العدد وعبارۃ من الوحدات وابعد انتقام
بہا قیام الحال بالمحل وینقل الکلام الی ہذا العدد فلابد من وحدات وکم منفصل آخر فان الاعداد کلہا
متساویۃ الاقدام فی الاجزاء علی ان ذلک الکم المنفصل لایکون الا ذلک العدد لا اقل منہ ولا ازید
علیہ کالعشرۃ مثلا فہو عشرۃ وحدات وعدد عارض لہا وما ہو الا العشرۃ وہذا بطل بداہۃ فہو کیف ہہنا
امور ہی کیفیات وہی الوحدات والجزء الصوری والکیف الکلی کما یصدق علی واحد من
افرادہ یصدق علی کثیر من افرادہ فیصدق علی المجموع کیف فلا یکون کما فان قلت ذلک
الجزء یجوز ان لایکون کیفا کما ان الوحدات لیست کیفا عند بعض قلنا سلمنا فلا اقل من ان یکون
لا کما فیکون الوحدات من افراد اللاکم وذلک الجزء ایضا ویتجہ الکلام واذا عرفت ہذا فلا یبعد ان یستفیض
کلامہ بکثیر من الصور فتامل وقد یورد المنع علی المقدمۃ القائلۃ کل کلی الخ فان کل جزء لزید یصدق علیہ
انہ جزء لہ ولا یصدق علی جمیع الاجزاء انہ جزء زید ولیت شعری ماذا یقول فی الواحد الحقیقی الذی
لا عدد فیہ بحسب الاجزاء ولا بحسب الصفات والاعتبارات فان الکثیر من افرادہ کیف یصدق علیہ
الواحد بذلک المعنی وکیف ما لا یخفی فان زیدا انسان و لا شبہۃ فی زید وعمرو ایضا انسان غایۃ الامر
انہا انسانان فان الطبیعۃ بما ہی لیست بواحدۃ ولا کثیرۃ فزید وعمرو وبکر لا شبہۃ فی انہم اناس والیہ
اشارت الحاشیۃ القدیمۃ قالت بالمعنی الذی قلنا ثم اردف بہذہ العبارۃ الا انہ یصدق علی الواحد
منہم مع قید الوحدۃ وعلی جمیعہم مع قید الکثرۃ اعنی یصدق علی الواحد انسان واحد فعلی ہذا اندفع المنع
مع المستند فالاجزاء الکثیرۃ اجزاء والافراد الکثیرۃ من الواحد الحقیقی واحدون فالکثیر یصدق علیہ الکلی
لکن مع الکثرۃ ہذا لو قرر کلامہ تحقیقا وان کان مبنیا علی مقدمات مسلمۃ عندہم فلا کلام علیہ فتامل فیہ
ویمکن ان یقال بان الجنس متحد مع المادۃ الخارجیۃ وان کل ما لہ جنس لہ فصل ولا تحصل ماہیۃ نوعیۃ
بجنس فقط والوحدات اجزاء مادیۃ فلو لم یکن للعدد جزء صوری فیلزم تحقق الجنس بلا فصل وہذا
مبنی علی امرین الاول ان الجنس لہ اتحاد مع المادۃ والثانی ان العدد ماہیۃ محصلۃ لہ وحدۃ
حقیقیۃ فانہ لو کان ماہیۃ اعتباریۃ لم ینتہض فانہ ینتقض بالعسکر وامثالہ فانہ لا جزء لہ سوی المادۃ وقد یمکن

الاستدلال بما ذکر من الشارح التجرید علی ان العدد محض الوحدات وتلخیصہ انہ مرانہ اذا تصور الوحدات
من غیر شعور الی آخر فقد تصور کنہ العدد وہذا ان تم دل صریحا علی ان العدد ہی الوحدات ولا یخفی ان ہذا
الاستدلال یشکل استصحاحہ من المورد فان عروض العدد یقتضی فی الخارج علی تقدیر نفی الجزء العوری
یحتاج الی المحل فان المجموع الذی لا حاجۃ بین اجزائہ لا تحقق لہ وانما المتحقق واحد واحد والوحدات لا حاجۃ
بین واحد منہا الی آخر فان قلت لا یبعد ان یفرق بین الاعتباری والحقیقی قلنا لا فارق عند العقل
الصحیح فان زیدا وعمرا وبکرا لیسوا بحیث یثبت لہم امر ہو ثلثۃ ای مجموع وحدات فی الخارج کما انہم لیسوا
بموجودین بل انما الموجود واحد واحد ولا تحقق للمجموع قولہ وحینئذ یکون کل مرتبۃ الخ کیف یکون یصح
ان العدد عبارۃ عن محض الوحدات وہی امور متوافقۃ والضرورۃ ایضا قضت بانہ لا یحصل من امور
متوافقۃ امور متخالفۃ فان قلت ان العدد امر اعتباری وفیہ یجوز ان یکون التخالف متحققا قلنا بعد
التسلیم ادخال العدد فی مقولۃ اخری وہی الکم یکون مجازا لح فانہ لا یکون اجتماع امور ہی من مقولۃ او
لیست من مقولۃ مستلزما لدخول المجموع فی الاخری الا بالمجاز ایضا ولا دلیل علی ذلک یعتمد علیہ وما قالوا
من تخالف الاحکام من الاصمیۃ والمنطقیۃ مثلا غیر تام بجواز استناد الاحکام الی الخصوصیات التی
للاعداد التی لیست بینہا تخالف نوعی وایضا یستبعد العقل بان تحصل من امور متخالفۃ بدون
ان یکون صورۃ نوعیۃ فیہا والعقل غیر فارق بین الکم المنفصل وغیرہ فتامل فان ہذہ مقدمات
بلا بینات علیہا آن اوبحث فی معرض المنوع فالکل فاسد والا فیبطل تلک الدعوی قولہ ثم عدم ترکب العدد
من الوحدات الخ لم یظہر انہ ما الفارق فان الدلیل النافی فی العدد ناف لجزئیۃ المجموع من المعدود
فان المجموع الماخوذ التعدد من عشر موجودات موجود فہو اما متألف من جمیع المجموعات فیلزم التعدد
او متألف من بعضہا فلزم الترجیح من غیر مرجح فان قلت عند الشہ ہذا الدلیل غیر تام ولذلک التزم
ترکب العدد من العدد فجریان الدلیل غیر نافع قلنا مع قطع النظر عن جریان الدلیل العقل غیر فارق
بین العدد والمعدود اللہم الا ان یفرق بان العدد ماہیۃ محصلۃ والمعدود ماہیۃ اعتباریۃ وفیہ ما فیہ
ثم انہ لو وجہ قولہ فان قلت علی المنع فالاستناد کما ہو منطوق بقولہ وہو مم لا ینفع ہذا الکلام کثیر
نفع وقولہ فانا نعلم بماہیۃ الخ غیر بین ولا مبین فان لنا فارقا قدر فی وجود المجموع وقولہ فان مجموع
زید وعمرو الخ ظاہر وہشرح فان عدم خروج ہذا المجموع عن المجموع الثانی غیر ظاہر بل ہو خارج کما ہو لظ

كما يشهد به العدد بل النظر ان العدد والمعدود متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فان العشرة محمول بالمواطاة على اناس وليس الوحدات محمولا على تلك الاناس فهم باعتبار ذواتهم اناس وباعتبار انهم عرض لهم كثرة عشرة وعدد فعدم تركب العدد يستلزم لعدم تركب المعدود وهذه المقدمات وان كانت غير مطابقة لاصولهم ولكن يقبلها الذكي وليعلم ان جريان البرهان غير موقوف على اثبات الجزئية فانه قد مر منا في الوجه الثالث من اجوبة دليل الفلاسفة على حدوث العالم اشارة الى ان الترتيب مطلقا كاف في اجراء البرهان ولا ريب في ان المجموعات لوازم وملزومات فههنا سلسلتان سلسلة اللوازم وسلسلة الملزوم فيجري البراهين قال من عنده علم الكتاب كتاب معيار الصواب ان كل عدد فان حقيقته الوحدات التي يبلغها ذلك العدد بشرط انتفاء وحدة اخرى وانما يتنوع العدد بالوحدات المتحققة بالاسر مقيدة فاذن ليس عدد الاثنين من اللوازم ايضا للعدد الثلثة كما هو ليس من المقومات وكذا معروضات الاثنين بالقياس الى معروضات الثلثة مثلا قال هذا طريقة بعض ان اليقين من فلاسفة الاسلام ولا يرتاب ان هذا البيان غير مانع عن اجراء البراهين ولا يقدح في الاجراء بحسب الواقع فان المعروض من حيث انه مقيد ليس بلازم لكن ذاته من حيث هي معروضة للاجتماع لازم بلا شبهة فهذا الكلام ان مرام احد به دفع كلامنا وهو اجراء البراهين باعتبار اللزوم فهو غير نافع **قوله** وعلى ذلك يبتني ما اختاره بعض المحققين آه وهو نصير الدين محمد الطوسي في شرح الاشارات وتفصيله ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد يبطل هذا النظم للعالم فان الواجب واحد فمعلوله كذلك وكذا معلوله وهكذا فيلزم ان يكون في العالم سلسلة واحدة فقط فحول التفصي بان الكثرة الاعتبارية في المعلول الاول باعتبار الامكان عن ذاته والوجوب من علته ومثل هذا في المعلول الثاني والثالث وهذا مما لا يصفو عن شبهة وشك فليطلب من مبحث امتناع صدور الكثير عن الواحد فاورد ذلك المحقق موافقا لصاحب الاشراق كلاما به لا يلزم وجود سلسلة واحدة فقال في النمط السابع اذا فرضنا مبدأ اول وليكن آ وصدر عنه واحد وليكن ب وهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بتوسط آ شيء كان في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن آ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ج آ ب سادس وعن ب بتوسط ج سابع

ویتوسط ج ز مغا تاسع وعن ز ج وحده عاشر وعن آ ز وحده حادی عشر وعن ج ز ثانی عشر ویکون
ہذا کلہ فی ثالثۃ المراتب ہذا کلام المحقق فقولہ وعلی ذلک اما اشارۃ الی وجود المجموع کما یشیر الیہ لفظ
ذلک التی للبعید وتقرب الیہ او عینہ ما قیل اشارۃ الی مغایرۃ المجموع للمجموع فان مرادہ بالمغایرۃ المغایرۃ
الخارجیۃ ای بحسب الوجود کما ذہب الیہ الشارح فلا یرد علیہ ما یقال علیہ علی ہذا لیس بقولہ وعلی ذلک
زیادۃ نفع اذ المغایرۃ بین المجموع الاقل والاکثر منہ غیر محتاج الی مثل ہذا التاکید ووجہ عدم الورود ظاہر
لکن یرد علیہ ان دعوی الابتناء غیر مسلمۃ فانہ ما قال الا بصدور شیء عن المجموع آ ب ج وہذا لا یدل
علی ان للمجموع وجودا کما قال الیہ بعض المتاخرین من المحققین فان صدور شیء عن المجموع یمکن بان یکون
الفاعل آ و ب ج شرطا ان لم و آن کان مطلوبہ ان الابتناء بضم مقدمۃ ثبت سابقا فی وجود المجموع
فکل کلام وقع فی الصدور المبتنی علی شرطیۃ شیء موجود مبنی علیہ وایضا لا خفاء فی بعد ہذا التوجیہ
او اشارۃ الی جزئیۃ المجموع للمجموع فہو ایضا غیر مسلم فانہ لا اثر ولا عین للجزئیۃ ولو قال قائل الصدور
شیء عن مجموع آ ب ج بضم مقدمۃ ان المجموع عدم خروجہ ظاہر کما یلوح من کلام الشارح سابقا فالحاصل
ان مجموع آ ب ج لا بد ان یکون موجودا لکون الکلام فی الصادرۃ الموجودۃ وہذا مشتمل علی وجودات
واذا وجد فلا بد ان یکون جزء لعدم خروجہ ضرورۃ لیصح ان صحت المقدمات وجملۃ الامر ان کلام المحقق
غیر مبنی علی الجزئیۃ ولا علی المغایرۃ ولا علی الوجود فان ابتناءہ لیس الا علی ان للآحاد وجودات وللآحاد
جزئیۃ وواحد منہا فاعل وآخر شرط ومثل ہذا القول کثیر من النافین لوجود المجموع وجزئیتہ فلعلم ما فی
القرابا غیۃ من عدم ظہور وجہ الابتناء علی الجزئیۃ واما ہو ما بعد ہذا القول بل لم یظہر ما نقلہ ہہنا ان الآحاد
مع الثلثۃ موجودۃ مثلا ففیہ خفاء فان مجموع الثلثۃ مجموع فمعہ اثنان ایضا موجود فانہ لا فرق بین
مجموع ومجموع وان لم یکن موجودا فالاثنان والثلثۃ سیان والظاہر من کلامہا الکلام علی الآحاد
خاصۃ قولہ وعلی ہذا ینبنی البرہان المشہور آہ الابتناء علی الموجود وجہ ظاہر فان مجموع الممکنات
لو لم یکن موجودا فلا یطلب لہ علۃ غایۃ الامر یکون الآحاد علۃ ولہا علل متسلسلۃ فان ابطل التسلسل
فیفوت غرضہم وہو اقامۃ البرہان لیصفوا عن مؤنۃ ابطال التسلسل او الدور واما الجزئیۃ فلذلک
یظہر ابتناؤہ علیہا الیس حاصل البرہان ان الجملۃ لا بد لہا من علۃ وہی لا یجوز ان یکون جزءا فیکون
خارجا وہو الواجب والمجموعات لو لم یکن اجزاء وہی ممکنۃ کیف یصح ان الخارج واجب [illegible]

الشیخ مقیم لهذا البرهان مع ان جزئیة العدد للعدد ینکرها وقد عرفت ان العدد والمعدود سیان فی هذا الحکم فهذا من العجیب **قوله** ولا قدح فی هذا الدلیل ای لا قدح صحیحا فانه ربما یقدح بالتزام علة الجملة نفسها وله دفع فی موضعه وهذا القدح بلا دفع فان المجموع لیس له وجود سوی وجودات الاجزاء فیکفی ان یکون آ معلولا لب وب لج وج لد الی غیر النهایة فالمجموع من آ الی لانهایة معلول المجموع ب الی غیر النهایة ویفهم من کلام المتاخرین المحققین ان القدح بوجهین الاول القدح فی امتناع علیة الجملة والثانی منع احتیاج الجملة الی علة وهذا مبنی علی ان المجموع موجود بوجود علیحدة واما لو کان وجود الجملة هو وجودات الاجزاء فیکون موجودا بلا شبهة فیحتاج الی علة فما القدح الا القدح الواحد فما اختل حصر الشارح القدح **قوله** فعلم ان المتعدد الاقل الخ تفریع علی تمام الکلام من وسیله ههنا کلام الی ههنا ان کان قوله وعلی ذلک تبتنی الخ اشارة الی الوجود وان کان اشارة الی الجزء فتفریعه علی قوله وعلی ذلک تبتنی صحیح بلا مریة **قوله** وما یتوهم آه وقد مر الکلام علی وجه التفصیل فتذکر فان قلت قد قرر الشارح فساد هذا التوهم فما وجه الایراد ههنا قلت مقصوده دفع ایراد یرد علی دلیل اثبات الواجب ولذلک ما فصل تفصیلا وان شئت قلت انه توهم علی القول السابق لکن ایراده ههنا لان قوله وعلی ذلک وقوله الآخر وعلی هذا یبتنی وقعا فی البین للتائید فهذا التوهم مرتبط بالدلیل بهذا التائید وبالجملة فالامر سهل **قوله** فان قلت الخ لما اشترط الترتیب فی صحة جریان البرهان وقد اثبت ان الترتب ثابت فی جملة غیر المتناهی فاورد علیه ان معلومات الله تعالی یلزم ان تکون متناهیة علی هذا التقدیر لجریان البرهان تلخیصه ان الامور المعلومة غیر متناهیة وعلمه تعالی تعلق بکل منها فالعلوم غیر متناهیة بالفعل وقد ابطله البرهان فالمراد من المعلومات الاشیاء من حیث انه تعلق العلم بها لا ذواتها واجاب بتسلیم تناهیها من حیث انه تعلق العلم بها فان علم الواجب بسیط واحد الخ **قوله** ولذلک ذهب الفلاسفة الخ تفریع علی کون علم الواجب تعالی امرا واحدا بسیطا متعلقا بالمتکثر حاصله ان کون العلم واحدا والمعلوم متعددا لما کان متحققا عندهم فیکون اجمالا فان الاجمال قد یکون بهذا الوجه وقد یکون بحصول متعدد بصورة واحدة بحیث یکون ذلک الحصول مبدأ لحصول المتعدد بصور متعددة وهذا علم بالقوة للامور المتعددة ویمکن ان یکون هذا التقریر مثل ان یقال زید حیوان ناطق فهو انسان **وقوله** وذهب بعضهم الخ اما معطوف علی قوله فذهب الفلاسفة فیکون داخلا فی المفرع باعتبار ان العلم الاجمالی لیس علما بالفعل عند الخلیل من النظار او باعتبار ان العلم

الواحد لا یتعلق بمتعدد او لم یکن عالما بالکثرة فیغیر عالم و ہذہ اوہام فاسدة فان العلم عبارة عن الانکشاف وہذا یمکن ان یکون بحضور المعلوم بنفسہ عند العالم ویکون ذات العالم مبدأ للانکشاف وہذا تمام الوجوہ العلمیۃ وان ساعدنا الوقت فسنفصل انشاء اللہ تعالی قوا ما معطوف علی قولہ ولذلک ذہب الفلاسفة آہ فیکون ذکرہ فی البین استطرادا فان قلت ہذا الجواب انما یتمشی علی مذہب القدماء القائلین للعلم الحصولی واما علی مذہب المعلم الاول واشیاعہ القائلین بانطباع صور المعلومات فی ذاتہ تعالی کما قیل کما نقل عنہ وعن الشیخین ابی علی وابی نصر وان کان عبارتہ فی الشفاء نافیۃ للارتسام لکن الاشارات ناصیۃ علیہ فلا قلت لما کان التحقیق ذلک دخلہ فی الجواب والا فلا مدار علیہ فانہ علی تقدیر الانطباع لم یثبت قولہم بانطباع کل المعلومات بصور متعددة بحذاء المعلومات ہذا اجدل والذی من مذہبہ ان الکلیات معلومۃ بحصول انفسہا والجزئیات المادیۃ معلومۃ علی وجہ الکلیۃ وعبارة النجاة نص فی ان الجزئیات معلومۃ باسبابہا بحیث ینحصر فی شخص لما کان العلم بحصول الصورة لزم حصول صورة بازاء کل معلوم فقد لزم الصور الغیر المتناہیۃ البتۃ فان الکلیات ان جاز منع عدم تناہیہا فلا یجوز منع عدم تناہی الجزئیات وصورہا المنحصرة فی اشخاصہا فیلزم علیہم جریان البراہین فیہا فیلزم تناہیہا ویلزم عدم معلومیۃ بعض الاشیاء لانہا غیر متناہیۃ بمعنی لا تقف ثم لا حاجۃ فی اثبات الترتیب الی ما ذکرہ الشارح المحقق لان الشیخ صرح بان الصور معلولۃ بتوسط بعض لبعض لئلا یلزم صدور الکثیر عن الواحد فتعرض الشارح المحقق لہذا المذہب اشارة الی ان ایراد جریان براہین التسلسل فی الصور العلمیۃ لازمۃ علی قائلہا فافہم فانہ ملحق غریب **قولہ** فان قلت الخ ہذا اعتراض علی عدم الاشتراط المذکور بنفس المعلومات فانہا غیر متناہیۃ بلا شبہۃ واجاب بانہ لا یرد علینا فانا قائلون بتناہی الحوادث فی جہۃ المضی واما الحوادث الاستقبالیۃ فہو لا تقفیۃ فما وجد منہا فہو متناہ فجریان البرہان اما ان یکون باعتبار وجودہا العلمی فقد عرفت حالہ او الوجود الخارجی وہو بمعنی لا تقف الی حد فلا یرد وفیہ نظر فان علم الواجب لیس بزمانی کعلمنا فانا نعلم زیدا بانہ سیوجد او وجد الآن او امس ولا مضی ولا استقبال ولا الحال عند الواجب تعالی کما ہو التحقیق وتنظیرہ مرکز الدائرة ونقطۃ من نقاط القطر غیر المرکز فان کل نقطۃ فرض علی المحیط فہی متفاوتۃ النسبۃ بحسب القرب والبعد بالنسبۃ الی تلک النقطۃ ولیس کذلک بالنسبۃ الی المرکز فکذا المعلومات الواجبۃ بالنسبۃ الینا بعضہا متوقع الوجود وبعضہا مدخل

فی بلد الوجود ولیس کک بالنسبۃ الیہ تعالی کما ہو التحقیق فہو یختار الشق الثانی وعدم الوقوف غیر متصور بل کلہا عندہ سواسیۃ ویبتنی ہذا الاعتراض علی ان الزمان مع الکائنات المتخصصۃ باوقاتہا موجود فی الدہر والواقع فحینئذ یمکن ان یکون علمہ محیطا بالزمان مع ما فیہ من الکائنات المتخصصۃ باوقاتہا کما ہی علیہ والمتکلمون لایقولون بوجود الزمان علی ہذا الوجہ ولایقولون بالدہر کما ہو مزعوم الفلاسفۃ بل الزمان عندہم امر موہوم ظرفیتہ علی سبیل التوہم وکلما یوجد فی حاق الواقع وکلما یعدم یعدم عن حاق الواقع فالقبلیات والبعدیات عندہم بحسب الوجود الواقعی کما قد عرفت سابقا فالباری الفعال کان موجودا فی الواقع مع عدم الحوادث وکان قبلہا ثم اذا اوجد بعضا منہا صار معہا فی الواقع وبقی مقدما علی مالم یوجد ثم اذا انعدم ہذہ الحوادث صار بعدہ ویتوہم من ہذہ القبلیات والبعدیات امتداد زمانی فاصل بین الحوادث والواقع الذی فیہ حدوث الحوادث کان ہذا امر ممتد کما مر والباری تعالی یعلم فی الازل کما یوجد فیعلم انہ یوجد فی الواقع بحیث یتوہم قبل وجودہ مدۃ کذا ثم ینعدم عن الواقع بحیث یتوہم بین العدمین مدۃ کذا یبقی ویستمر فیہ وجودہ والعلم بہا ثابت لہ تعالی من الازل فان اخذت ہذہ الاشیاء ویقال انہا غیر متناہیۃ یجری فیہ البرہان فان اخذت بما ہی معلومۃ فلا وجود لہا انسا الانکشاف لاغیر وان اخذت باعتبار وجوداتہا فی الواقع فہی متناہیۃ لکن غیر واقفۃ الی حد فنتیجۃ البرہان متحققۃ فلا اعتراض علی المتکلمین نعم یرد علی الفلاسفۃ الالہیین الی وجودات ہذہ الاشیاء المعلومۃ فی الدہر فافہم فانہ ملحق غریب وقد اجاب من عندہ علم الکتاب کتاب اسرار الصلوٰۃ اما آتی بالبناء علی مزعوم الفلاسفۃ ان المعلومات وان مسلم انہا لیست الانقف لکن لاترتب فان الحوادث بعضہا کان مقدما علی بعض آخر باعتبار الاعداد والاعداد فی ہذا النحو من الوجود فانہا مجتمعۃ والاعداد فی الاجتماع فالترتیب لیس الا باعتبار الوجود التعاقبی ای الزمانی ولا اجتماع فانعدم شرط الجریان وہذا الاعتذار لایصح من قبل الشم فان المعلومات لما اجتمعت بالنسبۃ الی الواجب تعالی فالمجموعات متحققۃ بلا شبہۃ لانہا اجزاء وتحقق الکل بدون الجزء فی ای موطن فرض محال وہہنا بحث فانہ بہذہ البراہین ابطلوا عدم التناہی فی جہۃ الماضی وہذا القدر بعینہ جار ہہناک فالتفرقۃ تحکم وجملۃ الامر ان اجراء البراہین فی الماضی اما باعتبار وجودہ الزمانی فہو متعاقب الاحاد فلا جریان وان اجری باعتبار نسبتہ الی الواجب یعنی بالنسبۃ الی حضورہ فہو والمستقبل سواء ولآن فرق باعتبار ان الماضی قد دخل

فی الوجود والمستقبل متوقع فقد عرفت حال ہذہ التفرقۃ وان فرق بان الحضور آب عن الترتب فالماضی کک والفرق تحکم فان قلت قطعنا النظر عن تفرقتنا بین الماضی والمستقبل فما تقول فی المستقبل فانہ باعتبار الحضور مجتمع والترتب باعتبار الجزئیۃ للمجموع لمجموع او باعتبار اللازم قد ثبت فاجتمع شرط الجریان قلت ان صح وجود الشرطین غایۃ ما یسیر فی ہذا المقام ما قد قلنا فی حدیث الدہر فتذکرہ فانا قد بینا سابقا ان البراہین تجری فی الامور المتعاقبۃ المتسلسلۃ فی ظرف الماضی والمستقبل ویلزم منہ بطلان مزعوم الفلاسفۃ فی الدہر ولا یضر المتکلمین اصلا ولیعلم ان المتکلمین مع اصرارہم علی کون ما قالت الفلاسفۃ فی الدہر فعقعقۃ حکموا بجریان البراہین فی الماضی دون المستقبل وقرر ذا صرد ہم بان الحوادث الماضیۃ کلہا خرجت من القوۃ الی الفعل فی الواقع فلو کانت غیر متناہیۃ یلزم وجود المضایف بدون مضایف آخر فی الواقع و لظہر تطبیق مراتب الکل علی مراتب الجزء التناہی او التساوی وہذا بخلاف الاستقبالیات لانہا لم تخرج جمیعہا الی الفعل وما یخرج لا یخرج الا متناہیا فلا یلزم الخلف ونحن نقول ان الماضیۃ وان خرجت لکن خرجت علی سبیل التعاقب فی الواقع فما خرجت قدر منہا الی الفعل الا وانعدمت القدر الذی قبلہا والقدر الذی انعدمت صارت من قبیل الخفاء بعد ما کانت واقعیۃ فالبراہین ان اجریت فی القدر الموجود منہا فہی متناہیۃ وعدد المتضایفات فیہا متکافیۃ وان اجری فی الجمیع الماضیۃ فہی مجموع موجود فی الواقع ومعدوم وہذا الجمیع غیر متحقق اصلا فلا یمکن فیہ التطبیق ولا یطلب تکافؤ المتضایفات اصلا فالفرق بین الماضیۃ والمستقبلۃ فی جریان البراہین فی الاولی دون الثانیۃ تحکم بل الحق عدم الجریان فیہما علی القول بانکار دہر الفلاسفۃ فافہم فانہ لمحق عجیب **قولہ** واعلم ان المتکلمین الخ وہہنا شک تصویرہ ان التعلق الذی لا بد لہ من وجود المتعلق بہ ہو التعلق بحیث یقتضی وجودہ حقیقۃ فعلی ہذا ان کان شیخ المتعلق ومثالہ الذی ہو مغایر لہ ذاتا وماہیۃ لا یکفی للتعلق ولا شک ان زیدا وجودہ لیس وجود عمرو فی نفس الامر فاذا تقرر ہذا فنقول اذا تصورنا زیدا قبل دخولہ فی حریم الوجود فلا بد من ارتسام صورۃ منہ فی الخیال کما ہو مذہب القائلین بالوجود الذہنی وتلک الصورۃ ام حال فی قوۃ متشخص بہا ووجودہا لیس عین وجود زید والا فرضنا انہ باق الی حین دخول زید فی عالم الوجود فیلزم ان یکون لشخص واحد وجودان وتشخصان وہو بطل بداہۃ فتلک الصورۃ ان کانت شبحا فالمحذور الذی لزم المتکلم عائد بلا خفاء وان کانت متحدۃ مع زید بالنوع فحالہا کحال زید بالنسبۃ الی عمرو وقد

قلنا ان وجود زید لیس عین وجود عمرو فلو کفی مثل ہذا الوجود فی التعلق بالمعدوم فلیکف وجود عمرو فی
التعلق بزید المعدوم ولیکف ایضا وجود الشبح وایضا کیف یکون تلک الصورۃ حیوانا حساسا ناطقا
مدرکا مع تلک الامور یقتضی الوجود فی نفسہ کما ہو مقرر فی مدارک الخصم ولا یصح نفی علم زید قبل الوجود
فانہ مخالف البداہۃ والتصریحات وایضا یحکم علی زید بانہ سیوجد وامثالہ ولیس بموجود الآن وہذہ
الاحکام لیست ثابتۃ لتلک الصورۃ فانہا موجودۃ بالفعل وحسن ہہنا لاح ان ہذا السوال لیس بمختص
بہذا الدلیل بل وارد علی دلیلہم المشہور علی الوجود الذہنی بل ہو وارد علی نفس الوجود الذہنی فقال
اجاب الشیخ عن ہذا الشک فی بعض تعلیقاتہ علی شرح التجرید بانہ ان اراد الشاک ان الوجود الذہنی
لیس عین زید بوجہ من الوجوہ فہو باطل فانہ بعد تجرید الصورۃ الذہنیۃ عن المشخصات الذہنیۃ عین الوجود
الخارجی وان اراد انہ لیس عینہ ماخوذا مع جمیع المشخصات فہو مسلم لکن لا یضر الخصم ولا ینفعہ فان القدر
المسلم ہو وجود المتعلق مطلقا ہو موجود فی الذہن فانہ عین الموجود الخارجی بعد حذف المشخصات
وانت بما عرفت من تقریر السوال لا یخفی علیک ضعف ہذا الجواب بظاہرہ ویظہر قوۃ الاشکالات ادردہا
علیہ نافذ کلامہ مستقاربۃ مامر وفی نفسہا الاول ان التشخصات متباینۃ فلا یجوز اجتماع اثنین منہا فی
شخص واحد وہذہ المقدمۃ بداہۃ والثانی انہ اذا اجتمع فی تلک الصورۃ تشخصان لزم ان یکون ہذا
الشخص شخصین اذا الماہیۃ مع کل تشخص شخص آخر والثالث انہ لو اجتمع التشخصان الذہنیۃ والخارجیۃ فی
شخص واحد فلا یخ اما ان یکون لکل واحد منہا دخل فی افادۃ الشخصیۃ اولا فان کان الاول کان
تشخصہ بکلیہا فکیف یکون قبل التجرید وبعدہ شخصا واحدا وہو الشخص الخارجی وعلی الثانی لم یکن باحد
مشخصا تشخصا ولا ریبۃ فی ان مبنی ہذہ الاعتراضات علی امر واحد وہو ان الشخص الذہنی متحد بالشخص
الخارجی تشخصا وشخصا لم یرد الا ان الصورۃ الذہنیۃ بعد التجرید من المشخصات الذہنیۃ متحدۃ مع الشخص
الخارجی ہذا الکلام صادق لان الصورۃ بعد حذف المشخصات عنہا لیست الا الطبیعۃ المرسلۃ وہی متحدۃ
بالشخص الخارجی وانما قلنا ان قوتہا یظہر مما مر لانہ قد مر ان الوجود الذی لا بد للتعلق ہو وجود المتعلق
حقیقۃ فالصورۃ الذہنیۃ ان کان وجودہا عین وجود الموجود الخارجی فیلزم المحذورات التی اوردہا
وان لم یکن کذلک بل یکون عینا لہ بعد حذف المشخصات فہذا الوجود خارج عن البحث الیس کما ان وجود
زید عین وجود عمرو بعد حذف المشخصات فما بالہ لا یکفی فی التعلق حتی یحتاج الی الوجود فی الذہن اذا ظ

فی بادی الامر لکن الشیخ نص ان الصور الخیالیۃ والحسیۃ مکتنفۃ بالکمیات والکیفیات المخصوصۃ بحیث
تابی عن فرض الشرکۃ وفی الصورۃ الخیالیۃ التجرید عن العلاقۃ الوضعیۃ بینہا وبین مادتہا وفی الصورۃ
الحسیۃ لابد من علاقۃ وضعیۃ وہذا نص منہ بان الحاصل فی الحاسۃ نفس الاشخاص الخارجیۃ بل ہی
اشخاص ودلائل الوجود الذہنی لو تمت لدلت علی ان الحاصل ہی الاشخاص ولہذا المحقق قد قال
فی الحاشیۃ الجدیدۃ علی شرح التجرید ان التشخص الخارجی لیس تشخصا الا بحسب الخارج فلا یمکن
تکثر التشخص فی الخارج واما فی الذہن فلیس ذلک التشخص تشخصا بل یجوز تکثرہ فی الذہن ولذا
تعرضہ تشخصات فی قوی کثیرۃ وبہذا یظہر ایضا ان الحاصل فی الحاسۃ عین التشخص الخارجی مع التشخص الخارجی
لکن ہذا التشخص غیر آب عن التکثر الحسی ویلزم من ہذا ان الصورۃ الحسیۃ ان جردت عن التشخص یبقی شخصا
متحدا معہا ان سلم ہذا فلا ایراد اصلا ویندفع اشکالات الناقد وان لم یسلم ویدعی بداہۃ خلافہ فالامر مشکل
وحاول المتقصی ذلک لنا قد بما حاصلہ ان المعلوم بالذات ہو الصورۃ الذہنیۃ کما تقرر فی موضعہ
والصورۃ ربما تکون مطابقۃ للامر الخارجی بحیث اذا وجدت فی الخارج کانت عینہ واذا الحکم علیہا یتعدی
الحکم الی الامر الخارجی فیقول الشاک انا نحکم علی الجزئی المعدوم ان کان مرادہ انا نحکم علی نفس الجزئی فذلک غیر مسلم
فان المحکوم علیہ ہو المعلوم بالذات والمعلوم بالذات لیس الا الصورۃ وان اراد انا نحکم علی الصورۃ الذہنیۃ علی نحو
یتعدی فہو حق لکن لا یضرنا ولا ینفعہ وہذا لا یفی ایضا حق الوفاء فان الصورۃ الذہنیۃ معلوم بالذات
بالعلم الحضوری وہذا العلم غیر کاف فی ذلک الحکم بل ہو متفرع علی العلم الحصولی المتعلق بالمعلوم وہو ماہیتہ
بقطع النظر عن التشخصات الذہنیۃ وایضا لما کان الموجود الخارجی وہو غیر الصورۃ تشخصا ووجودا
فکیف یتعدی الحکم الیہ فتحقیق الجواب ان الصورۃ الذہنیۃ لہا نحو من الاتحاد مع الموجود الخارجی فانا
نتصور المعدوم المطلق ای مفہومہ ولا شبہۃ فی ان الصورۃ الحاصلۃ منہ لا یکون معدوما البتۃ مع
ان لہا نحو من الاتحاد مع حقیقۃ المعدوم حقیقۃ ولذلک ینجر الحکم علیہا الی المعدومات والسر فیہ ان
المحکوم علیہ لا ینظر فیہ من حیث حصولہ فی الذہن وتشخصہ بالذہن بل ینظر الیہ من حیث ہو معدوم
وہکذا فیما نحن فیہ یحکم علی الصورۃ الذہنیۃ لا من حیث انہا صورۃ ذہنیۃ متشخصۃ بالذہن بل من حیث
انہا متحدۃ مع الموجود کالفرد المنتشر فالمحکوم علیہ والمتعلق ہو الصورۃ الذہنیۃ الموجودۃ فی الذہن
ولکن لکونہ حاملا لنحو من الاتحاد مع الموجود الخارجی یسری الاحکام علیہ الی الخارجی وما اشبہ ہذا الاتحاد

باتحاد المعلوم بالانتشار مع الموجود الخارجی المعلوم فی البیض المتشابهة بالبیض هذا الاتحاد معلوم بالوجه
غایة الامر لا بکنهه معلوما ضرورة ان فارقا تحقق بین وجودی زید وعمرو وجود الصورة وزید لکن
لا نقدر علی تفصیله کالواجب تعالی فانا نعلم ضرورة او برهانا ان علمه ذاته وذاته هو وجوده لا الوجود
المصدری المعلوم بداهة مع انا لا نکنهه شیأ من ذلک فهذا کلام الشارح کما یظهر بالنظر الی کلامه فان
اراد المحاول هذا فمرحبا بالوفاق ولکن تصحیح ایراداته مشکل وان اراد غیره فمطالب بالبیان هذا غایة ما یقال
ان صح فیها والا فینبغی ان یرجع عنها ولنعلم انه لو اورد الشک بانتقاض الدلیل بالمعدومات
المحضة فان العقل اذا تصورها فقد وجد التعلق بین العاقل والمعدوم المحض والدلیل نافٍ له لکان
له وجه بل هو الظاهر لانه یتوهم فی الاول ان وجود زید فی الاستقبال یجوز ان یکون کافیا فی التعلق
وان وجوده الخیالی لا باس بکفایته واما المعدوم المحض فلا وجود له لا فی الخارج ولا فی الذهن فانه
لا حقیقة لها وما لا یکون له حقیقة لا یکون موجودا فی موطن فانه لو کان موجودا فی موطن سواء کان
هو الذهن او غیره فلا یکون معدوما مطلقا وید فع بمثل ما مر ویطلب التفصیل من رسالة المجهول
المطلق والله اعلم **قوله** وانت خبیر الخ الظاهر انهم ما التجأوا بحدوث التعلق لدفع هذه الاشکال بل هم جوزوا
التعلق بالمعدوم مع انهم منکر الوجود الذهنی کما نقل عنهم وزعموا ان التمیز العلمی للمعلوم کاف لتعلق العلم
به وانما قالوا بحدوث التعلق لانه لو علم بوجود زید فی الازل وهو موجود فیما لا یزال للزم الکذب کما قال
الشیخ ابو الحسن الاشعری ویفهم من کلمات المفسرین وهو مروی عنه مقاتل فانه لا یخرج عن شوائب
الشبهة کما یظهر لک فیما اشیر الیه سابقا فی الکتاب وفی الحاشیة **قوله** وفیما ذکرنا مخلص عن ذلک
والذی یظهر لنا انه لا مخلص للشارح ومن هو علی اثره من حزب حدوث العالم والا فالخصم فله مخلص
اما الاول فلان العالم بجمیع ما فیه لما کان حادثا کان معدوما فی الازل فکان الله ولم یکن معه شیء
فکان الله تعالی موجودا والعالم معدوما عنده محضا فلو کان عالما فقد تعلق العلم بالمعدوم
وقد کان عنده من اجلی البدیهیات ان التعلق بین العالم والمعدوم المحض کان محالا ولا نقول
ببساطة العلم وکونه اجمالیا لا یکفی کما لا یخفی فان قال بالوجود الذهنی فللقائل ان یقول ان
ذلک الوجود والاذهان حادثة لم تکن موجودة فی الازل وان قال بارتسام المعدومات فی
الواجب فلا بساطة فی العلم علی انه مخالف لرایه فان الشارح منکر الارتسام وان قال انه عالم

بوجہ کلی جامع فلقائل ایضا ان یقول فلا یکون عالما بزید وعمرو بما ہما زید وعمرو وقد قالوا ہو لا بہت
وایضا فتشنیعہم علی القائلین بالعلم بالوجہ الکلی فی غیر موضع فتامل واما ثانی فلان المعلوم عنده
قدیم فالعلم قدیم ولا یحدث ورد ما الحوادث فلیست بمعدومۃ فی الواقع بل انما عدمہ بالنسبۃ
الی زمان زمان کعدم الجسم من مکان لیس یوجب عدما فی الواقع فاللہ تعالی عالم بالزمان وما فیہ
لا بانہ ماض او مستقبل فان المضی والاستقبال انما ہو بالنسبۃ الی ما ہو نسبۃ لہ الی الزمان واما
ما ہو متعال عنہ فلا یقاس الیہ مضی واستقبال کما مر من نسبۃ المرکز والمحیط واما اصحاب الحدوث
فلیس یصح منہم ان یقولوا ان العدم اضافی فان اللہ تعالی فی الازل ولیس معہ شئی فی الواقع
فلا زمان ولہ تقدم انفکاکی فی الخارج لا بحسب مرتبۃ من مراتب العقل فقط فان الحوادث بل العالم
کلہا معدومۃ وحال کون الالہ عالما فلزم الخلف واما یلزم علی الخصم خلف فان العالم ازلی دہری
وحادث زمانی ولا نسبۃ لہ زمانیۃ ہذا فائدۃ فلیکن ہذا ایضا من ازلیۃ علی القدم وتقریرہ علی الوجہ
المفصل ان الواجب عالم من الازل لا ینفک عن صفت العلم ولیکن ہذا ہہنا موضوعا فلو کان العالم
حادثا فی الواقع لتعلق العلم بالمعدوم وہو خلف بما زعمہ اجلی البدیہیات فلا بد من ان یکون قدیما
وہو اما قدیم دہری ولا یلزم علیہ فساد او قدیم زمانی وہذا فی جمیع الزمانیات یکذبہ الضرورۃ وعلی
الاول فاما الاشخاص بحیث لا یکون لہا عدم زمانی ایضا کالعقول مثلا او بحیث یکون حوادث
بالنسبۃ الی الزمان والاشخاص متعاقبۃ فیہ فالزمان قدیم بالشخص ولا نعنی بالقدم الا ہذا القدر
ولیعلم ان ما نفی القرا باغیۃ من قبل المتکلم ان الواجب لیس بزمانی وکذا صفاتہ فتعلق العلم بوجود
المعلومات فیما لا یزال کما یقول الخصم بحضور جمیع المعلومات عندہ من الازل الی الابد کل فی وقتہ
حادث لکن القرا باغیۃ قالت ہذا اسلم فما اختارہ وا حالت بیانہ الی الآتی یحتاج الی تامل
غامض فلنتک ان اخذت التذکر بما قلنا نوعیۃ فی جواب الافساد **قولہ** وقد اسبغنا ۱۰ الخ الاسباغ
بالموحدۃ التحتانیۃ والسین المہملۃ والغین المعجمۃ الاتمام ویجوز ان یکون من الشین المعجمۃ والعین
المہملۃ وہو معروف **قولہ** ثم اقول الخ اشارۃ الی رد دلیل یستدل بہ الخصم علی القدم واما الاستدلال
فتقریرہ ان العالم لو کان حادثا لکان الزمان ایضا حادثا لکونہ منہ فیکون مسبوقا بالعدم وہذہ
السبقۃ انفکاکیۃ فہی زمانیۃ اذ السبق الزمانی لیس الا کون السابق بحیث لا یجتمع مع المسبوق

فی الواقع بالنظر الی السابق فیکون قبل الزمانی زمان وہذا مح فالحدوث صح والجواب عنہ واضح فان الزمان عند المتکلمین امر وہمی لیس موجودا اصلا فضلا عن ان یکون قدیما او حادثا لکن الشیخ المحقق سلک فی الجواب مسلکا آخر بعد تسلیم وجود الزمان فردہ بوجہ آخر وتقریر الرد ان العدم سابق بسبق لا یقتضی استداد امتدادہ زمانا بل یجوز ان یکون العدم سابقا بحیث لا یجتمع مع الوجود ولا یکون معیارا سوی السابق والمسبوق ولکن الوہم لکونہ مشغوفا بتقادم الزمانیات وما قالوا بتحلیل الاستداد الزمانی فی اکثر الامور لا یجدہ فی اول الامر ولا عبرۃ بہ کما لا عبرۃ بہ فی الاستداد المکانی والجواب عنہ ان العدم لا یسبق لذاتہ لکونہ قد یوجد بعد ایضا فلا بد من معیار یکون بحسب محاورتہ نعم مقدما وہو الزمان فانہ ان کان مقدما لذاتہ فبہا والا فیحتاج الی معیار آخر ولا یتسلسل فینتہی الی ما ہو متقدم لذاتہ وہو المعنے بالزمان والجواب عنہ ان تقدم العدم علی الزمان وتاخرہ ان تحقق کلاہما بالذات للعدم بمعنے نفی الواسطۃ فی العروض وصیرورتہ متاخرا لا ینافی ذلک لانہ یجوز ان یکون ہناک واسطۃ فی الثبوت وہی تعلق ارادۃ الباری وبہ یتقدم تارۃ ویتاخر اخری فافہم وفیہ نظر بوجہ آخر فان العدم اللاحق وان کان متحدا مع العدم السابق فی مطلق العدم ولا کلام فیہ بل الکلام فی خصوصیۃ العدم فیجوز ان یکون العدم الخاص مقدما لذاتہ کاجزاء الزمان والجواب ان العدم معنے لا خصوصیۃ لہ سوی الحصص فانہ لا تاصل لہ ان ہو الا من الانتزاعیات الافراد لہ سوی الحصص وہی لا تتحصل الا بالاضافۃ والمضاف الیہ ہہنا واحد وہو الزمان فلا یکون لعدمان لاحق وسابق فحینئذ عروض التقدم لو کان لذات العدم لکان العدم الواحد سابقا ولاحقا ہف فلا بد من امکان آخر لیسع تقدم العدم وتاخرہ فان قلت فعلی ہذا ما ذکرت یلزم ان لا یکون لشئی واحد عدمان قلنا نعم لیس لشئی عدمان بالنظر الیہ نفسہ فقط بل انما العدمان لہ بالنظر الی الزمان فعدم زید من زمان عدم وعدمہ من زمان آخر عدم آخر فالمضاف الیہ متعدد کسلوب الاکوان المکانیۃ من زید ولا سبیل لنا ان نقول ہذا فی عدم الزمان فانہ لا زمان قبلہ وفیہ نظر فان العدم لشئی واحد واحد لکن العدم المضاف الی شئی لذاتہ متقدم فعدم کل شئی مقدم علی وجودہ بلا افتقار الی مکان واما العدم اللاحق فہو لکونہ لیس عدما فی الواقع بل انما ہو عدم من الزمان البعد موخرا فلا محذور فقولک

ان العدم كما هو قبل هو بعد ايضا غير مسلم فان العدم الواقع ليس الا قبل واما العدم الآخر فهو عدم من الزمان لا عدم في الواقع فان الشئ الغائب في زمان لا يرتفع عنه وانما يرتفع عن زمان هو بعد ذلك الزمان والجواب ان طبيعة عدم شئ معين ولكن زيد اذا نظر اليها من حيث هي هي لا ينافي التقدم ولا التاخر بل لها نسبة واحدة اليهما ولذلك يفتقر الى معيار التقدم والتاخر فان العقل كما يجوز ان كان انعدام العالم فوجد وكان الانعدام بدون زمان كذلك يجوز ان كان وجد قديما ثم انعدم مرة فهذا العدم واقعي فلا خصوصية له بالتقدم والتاخر ولذلك تراكم تقولون ان العالم قابل للفناء وانما اختلافكم في الوقوع وقد توجه آخر ان الضرورة قاضية بان تقدم عدم بدون ان يمر بين الوجود والعدم زمان حامل للتقدم غير معقول وفيه نظر ذكر في الشرح من حديث اختلاط الوهم لما كان الوقاية وهذا ما قالوه ولكن دعوى البداهة من الجانبين من جانب الخصم ان تقدم الاعدام بدون مرور زمان غير معقول ومن جانب المتكلم ان هذا بداهة الوهم بل الجواز امر ضروري والا اقرب ما عند الخصم فتامل فانه دقيق وبالقبول فيه حقيق والله الموفق بتسهيل الصواب **قوله** وقولهم انا نجزم الخ فيه اضطراب فانه ان اراد ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض لا يمكن الا بمرور امتداد سوى الزمان فلا شبهة في صحة منعه والمستدل صحيح لكن احدا ما قال به فضلا عن الخصم الملقب بالحكيم وان اراد ان ذلك التقدم لا يمكن الا بامتداد سواء كان هو الزمان او غيره فالمنع باطل ضرورة اليس الزمان امتدادا ولا يصح الا ان ينكر الزمان في اصل المنع فحاصل المنع ان تقدم الاجزاء امر وهمي فانه لا زمان فلا اجزاء فلا تقدم فكانه منع على قوله ان العالم ان حدث لكان الزمان حادثا فان الزمان ليس شئ حتى يتصف بالحدوث او القدم كما قد بيّنا سابقا هذا غاية معناه وفيه ما تقرر في وجود الزمان على ان المستدل في غير موقع فان التقدم الرتبي في الامتداد المكاني لا يلزم موجود وهو امتداد المكان وقد عممت الامتداد من ان يكون نفس المتقدم والمتاخر او غيره وقد الذا كان الزمان متناهيا الخ قد عرفت شرحه فتذكر **قوله** فانه متقدم الخ فيه اشارة ان الواجب تعالى متقدم على الحوادث تقدما انفكاكيا وهذا التقدم ليس بزماني فان الواجب تعالى مبرا عن الزمانية فليجز ان يكون العدم كذلك وقد عرفت حال المنع والمستند بحسب النظر

صحيح لكن الخصم ما يقول بتقدم الواجب على الحادث بذلك التقدم بل بما سمعت فان قلت ثمّ الفرق بين معية الواجب مع القديم ومعية مع الحادث وليكن الكلام في الحادث قلنا لا فرق في المعية بل انما الفرق ان القديم سواء كان زمانيا او لا دخل في دائرة القدم الزماني بخلاف الحادث وليكن الكلام في الحادث ولنقم الى ههنا آخر التسويد الاولي والعقبى حامدين له ومصلين على نبيه سيد الانبياء والمرسلين وعلى آله واصحابه نجوم دينه اللهم بارك لنا في امورنا واجعل خيرا في اولنا وآخرنا بحق سيد انبيائك وخلصنا احبائه صلوات الله عليه وعليهم ولما كانت هذه الكلمات متعلقة على شرح العقائد الجلالية قصدت بتاريخها جار حواشي شرح الجلال وهو عرش وكتاب مبين وهو كتب شريف رجب في سادس رمضان المعظم ؁

خاتمة الطبع

الحمد لله الذي اناط نظام العالم بانبيائه واوليائه نحمده حمدا عاجزا عن حمد آلائه ونشكره على ان جعلنا من امة سيد اصفيائه واصلي واسلم على سيدنا محمد مظهر المعارف الربانية الذي خلق نور نبيه من نوره قبل كل موجوداته مظهر الحقائق الالهية سيد اهل ارضه وسمائه الذي جعل في اليوم المشهود جميع الانبياء تحت لوائه وعلى آله واصحابه الذين هم سحب خاتم انبيائه اما بعد فيقول العبد الضعيف المرتجي عفو مولاه الكريم محمد ان الله عرف بعبد الهادي الانصاري الفرنگي محلي نور الله قلبه بنور الحب الصدق وكمالاته وهداه الى صراط الذين انعم الله عليهم من انبيائه واصفيائه واوليائه لما كان من اجل نعم ذي الفضل الكرم على طلبة العلم ومحصل الحكم طبع مجموعة شرح العقائد العضدية للمحقق زبدة العلماء المحمدية البالغ في المعقول والمنقول جلال الملة والدين وحواشيها الحسان الظاهرة آثارها كالشموس الباهرة انوارها احدها حل المعاقد لشرح العقائد من تاليف عمدة المهرة المتاخرين وخلاصة الكملة الراسخين مولانا عبد الحليم وثانيها حاشية الفاضل الجليل باقر المجلسي النبيل وثالثها حاشية المحقق كرم الله العلوي ورابعها حاشية كمال العلم والعرفان ومدار التحقيق والتنقيح والتبيان مقدام المحققين مولانا كمال الدين السهالوي وخامسها حاشية استاذ الاساتذة حجة الجهابذة الشيخ جدي خلاصة المتقدمين والمتاخرين مولانا نظام الملة والدين السهالوي قدس الله سره وذلك بسعي ذي الكرم واللطف المولوي ابي الفيض محمد يوسف صانه الله تعالى عن موجبات التلف الى ان اصبحت المجموعة نور القلوب وشفاء الصدور شائقة لناظريها عاسة الحسن صورتها وجال معناها فيا ايها المشتاقون لها تمتعوا بها واسمعوا بالخير انها وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله واصحابه اجمعين